

**SAPIENZA-UNIVERSITA' DI ROMA
DOTTORATO IN TEORIA E RICERCA SOCIALE
FACOLTA' DI SCIENZE POLITICHE, SOCIOLOGIA E
COMUNICAZIONE**

**COLOMBIANI IN ITALIA
ESPERIENZA COLLETTIVA ED ESPERIENZA
INDIVIDUALE DELLA MIGRAZIONE**

**DOCTORANDA
Amanda Caicedo Osorio**

**TUTOR
Prof.ssa GIOVANNA GIANTURCO**

**COMMISSIONE GIUDICATRICE
ANDREA VOLTERRANI
Ma. CONCETTA PITRONE
MARINA D'AMATO**

**ESAME FINALE
Roma, Giugno 16 2016**

**COLOMBIANI IN ITALIA ESPERIENZA
COLLETTIVA ED ESPERIENZA
INDIVIDUALE DELLA
MIGRAZIONE**

**Amanda Caicedo Osorio
Dottorato in Teoria e Ricerca Sociale
XXV Ciclo**

**ESAME FINALE
Roma, 16 Giugno 2016**

INDICE

INTRODUZIONE. p. 9

1. ASPETTI CONCETTUALI – ESPERIENZA p. 23

- 1.1. ESPERIENZA-CONDOTTA p.23
- 1.2. ESPERIENZA-CONOSCENZA p.24
- 1.3. ESPERIENZA –AZIONE p.32
- 1.4. ESPERIENZA COLLETTIVA p.43
- 1.5. FEMMINISMI-ALTRI ED ESPERIENZA FEMMINILE INDIVIDUALE p.58

2. MARCO STORICO p. 69

- 2.1. LE TAPPE E LE ONDATE DELLA MIGRAZIONE COLOMBIANA:
UN APPROCCIO STORICO p.69
 - 2.1.1. Prima ondata, 1965-1975 p.82
 - 2.1.2. Seconda ondata, metà anni 80 p.84
 - 2.1.3. Terza Ondata. 1995-oggi: Scenario in cui l'Italia emerge come
destinazione migratoria per i colombiani p.85
- 2.2. COLOMBIANI IN ITALIA: APROSSIMAZIONE QUANTITATIVA p.114

NOTA METODOLOGICA p. 128

3. LA CULTURA POLITICA DEI COLOMBIANI IN ITALIA: IL PARTITO VERDE O LE ELEZIONI PRESIDENZIALI DEL 2010 VISTE DA ROMA p.148

- 3.1. CORRUZIONE, IMPUNITA', ASTENSIONISMO
ELETTORALE E CULTURA POLITICA COLOMBIANA
P.150
- 3.2. "COLOMBIANI A ROMA CON MOCKUS + FAJARDO":
IL PARTITO VERDE A ROMA p.157

4. LA CULTURA RELIGIOSA DEI COLOMBIANI IN ITALIA: CHIESA DI SANTA LUCIA E CHIESA DE DIO MINISTERIALE DI GESÙ CRISTO INTERNAZIONALE p.185

- 4.1. BREVE CONTESTO STORICO-RELIGIOSO DELLA COLOMBIA p.186
- 4.2. CULTURA RELIGIOSA E ESPERIENZA MIGRATORIA
DEI COLOMBIANI IN ITALIA p.198
 - 4.2.1. Dati e analisi tematica: risultati del sondaggio e delle interviste informali p.199
 - 4.2.2. Una chiave di comprensione della cultura colombiana: l'allegria p.207
 - 4.2.3. All'incontro con le "chiese colombiane" a Roma e le condizioni
per l'Osservazione p.208

- 4.2.4. La Religione come Lingua: un elemento da analizzare nella cultura religiosa dei colombiani in Italia p.216
- 4.2.4.1. La selezione dei Momenti / Spazi di Analisi della cultura religiosa dei migranti colombiani: “Spazi Collettivi” p.217
- 4.2.4.2. Interazione dopo la Santa Messa ed il Culto dell’Insegnamento nelle comunità religiose osservate p.218
- 4.2.4.3. Due modi di cercare l’Allegria: Chiesa di Santa Lucia e IDMJI p.219
- 4.2.4.4. La religione come Lingua Orale p.222

- . *La religione come lingua orale e la Santa Messa cattolica* p.222
- . *Temi del Discorso religioso cattolico e l’Esperienza Migratoria* p.225
- . *La religione come lingua orale e il Culto dell’Insegnamento nell’IDMJI* p.228
- . *Il fedele e la sua Testimonianza nell’IDMJI: un focus per analizzare l’esperienza collettiva della migrazione* p.230
- . *Temi delle Testimonianze e Migrazione* p.233

5. LE DONNE COLOMBIANE E L’ESPERIENZA MIGRATORIA INDIVIDUALE IN ITALIA p. 237

- 5.1. INTERPRETANDO LA EXPERIENCIA INDIVIDUAL MIGRATORIA p.244
- 5.1.1. Il Tempo delle Aspettative Vs il Tempo dell’Incontro p.244
- 5.1.2. Il Tempo della Negoziazione Vs il Tempo delle Identità flessibili p.263

CONCLUSIONI p. 275

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI p. 286

APPENDICI: Entrevistas p. 3111

FIGURE

- FIGURA 1: Migranti colombiani, 1985-2005 p.86
- FIGURA 2: PIL Colombiano, 1990-2000 p.90
- FIGURA 3: Il tasso di disoccupazione in Colombia p.90
- FIGURA 4: Povertà e Indigenza in Colombia, 1980-2011 p.91
- FIGURA 5: Il tasso di omicidi in Colombia p.94
- FIGURA 6: Flusso di sfollati colombiani p.97
- FIGURA 7: Migranti Colombiani in Italia, 1971-2002 p.115
- FIGURA 8: Immigrati in Italia (2002-2014) p. 117
- FIGURA 9: Immigrati latino-americani e colombiani in Italia, 2002-2014 p.118
- FIGURA 10: Colombiani in Italia, 2002-2014 p.119
- FIGURA 11: Partecipazione dei colombiani all'immigrazione totale e Latina, 2002-2014 p.120
- FIGURA 12: Distribuzione dei colombiani in Italia nelle tre principali ripartizioni, 2002-2014 p.122
- FIGURA 13: Colombiani a Milano e Roma, 2003-2014 p.123
- FIGURA 14: Colombiani in Italia, secondo sesso, 2002-2014 p.124
- FIGURA 15: Partecipazione e astensionismo elettorale nelle elezioni presidenziali. Colombia, 1978-2010 p.160
- FIGURA 16: L'astensionismo dei colombiani nelle elezioni presidenziale 2010 p. 174
- FIGURA 17: Astensionismo dei colombiani nelle elezioni presidenziali (2006 e il primo giro elettorale 2010) p.175
- FIGURA 18: Domanda 7: A livello politico, durante il suo soggiorno Italia... p.182
- FIGURA 19: Domanda 8: Le sue preoccupazioni e/o attività connesse alla Politica colombiana, Lei di solito le condivide con... p.182
- FIGURA 20: Domanda 9: Quando Lei condivide lo precedente con altri Colombiani che sono in Italia, l'atmosfera collettiva generata... p. 183
- FIGURA 21: Domanda 10: Quando Lei condivide le sue preoccupazioni circa la vita politica colombiana con altri colombiani in Lo fa con la seguente frequenza p. 183
- FIGURA 22: Domanda 11: Quando Lei condivide le sue preoccupazioni circa la vita politica colombiana con altri colombiani in Italia Sente che i suoi interlocutori sono interessati all'argomento... p. 184
- FIGURA 23: Domanda 12: Secondo la sua esperienza, pensa che i Colombiani in Italia si associano per esprimere le loro Opinioni riguardante la migrazione e/o la situazione politica Colombiana? p. 184
- FIGURA 24: Durante la sua permanenza in Italia, la sua partecipazione n attività religiose assieme ad altri colombiani è avvenuto p. 199
- FIGURA 25: I riti religiosi dei colombiani in Italia sono essenziali nella sua vita come migrante? p. 200
- FIGURA 26: In Italia, nei riti religiosi collettivi, i migranti partecipano di più che in Colombia? p. 201
- FIGURA 27: Le attività religiose collettive dei migranti colombiani in Italia p.204
- FIGURA 28: Oltre all'attenzione delle sue necessità spirituali, il partecipare nella attività religiose assieme ad altri colombiani gli ha permesso principalmente p.205
- FIGURA 29: Il messaggio religioso che Lei riceve nella attività collettive è utile nella sua vita come migrante? p. 206
- FIGURA 30: IDMJI. Sale di culto in Europa p. 212

TABELLE

TABELLA 1:	Colombiani in Italia, secondo la ripartizione (2002-2014) p. 121
TABELLA 2:	Esperienza Collettiva della Migrazione Osservazione – Fatti Etnografici e Luoghi Fenomeni Religioso e Politico p.141
TABELLA 3:	Esperienza Collettiva della Migrazione Osservazione – Cronologia Fenomeno Religioso p.142
TABELLA 4:	Esperienza Collettiva della Migrazione Interviste Informale – Luoghi e Date Fenomeni Religioso e Politico p.143
TABELLA 5:	Esperienza Collettiva della Migrazione Questionario (ECI-2012) Fenomeni Religioso e Politico p.144-145
TABELLE 6:	Esperienza Individuale della Migrazione Interviste Donne Domande p.146
TABELLA 7:	Esperienza Individuale della Migrazione Interviste Donne Durata del Soggiorno in Italia p.147
TABELLA 8:	Elezioni presidenziali in Colombia 2010, primo turno. (Quattro candidati più opzionati) p.164

IMMAGINI

- IMMAGINE 1: Gruppo del Partito Verde riunito in Piazza di Spagna
(Roma, 16 maggio 2010) p.166
- IMMAGINE 2: Chiesa Santa Lucia a Roma.
Foto scattata il 24 aprile 2010 p.209
- IMMAGINE 3: Chiesa Santa Lucia a Roma
Prete cattolico cantando e condividendo con i fedeli colombiani
dentro il salone comunitario p.219
- IMMAGINE 4: Chiesa Santa Maria Mediatrice a Roma
Credenti cattolici colombiani cantando al suono
di una chitarra dopo la Santa Messa p.220
- IMMAGINE 5: Chiesa di Dio a Roma
Culto dell’Insegnamento (cantando cori) p.220
- IMMAGINE 6: Chiesa Santa Lucia.
Altare religioso e distanza con il posto fisico dei parrocchiani
nel rito della Santa Messa p.223
- IMMAGINE 7: Chiesa di Dio a Roma.
Spazio del predicatore e distanza fisica con i credenti
nel Culto dell’Insegnamento p.224
- IMMAGINE 8: Chiesa Santa Lucia.
Condividendo cibo e ascoltando musica p.228
- IMMAGINE 9: Chiesa di Dio a Roma.
Culto dell’Insegnamento (ascoltando testimonianze) p.231

SCHEME

SCHEMA 1: Le forme de la Esperienza p. 42

SCHEMA 2: Strumentimetodologici p.140

SCHEMA 3: La religione come Lingua-Orale:
ubicazione nel Rito Cattolico p.222

SCHEMA 4: La religione come Lingua-Orale:
Ubicazione nel Rito Neopentecostale p.229

INTRODUZIONE

Da un punto di vista strettamente quantitativo, si potrebbe dire che la migrazione di colombiani in Italia pecca di un interesse conoscitivo. La popolazione colombiana in Italia, perlomeno da quando si conoscono statistiche più o meno affidabili, non ha mai occupato un posto di rilievo all'interno del flusso migratorio che ha investito l'Italia negli ultimi decenni. Mai si è posizionata tra le prime 10 nazioni che numericamente apportano una crescita significativa alla popolazione straniera in questo paese.

A differenza di quello che succede in paesi dove sono presenti in numero maggiore come negli Stati Uniti, Spagna, Venezuela o Ecuador (Moreno, 2010; Riaño, 2008; Riaño & Villa, 2008a), per i colombiani in Italia il fatto di non costituire una comunità molto grande ha di positivo che, a parte vivere le dure condizioni della migrazione Sud-Nord, nella loro vita quotidiana non devono sopportare il peso dei pregiudizi e degli stereotipi internazionali con i quali all'estero si identifica il colombiano come “narcotrafficante”, “violento”, “ladro” o “prostituta”, nonostante siano comunque presenti in forme lievi (per esempio la colombiana non viene definita “prostituta” ma “donna focosa”). Fortunatamente per i migranti colombiani, in Italia quell'incerto riconoscimento sociale – ovviamente detto con ironia – viene concesso soprattutto agli immigrati provenienti da Romania, Marocco, Albania e Tunisia (Barbagli & Colombo, 2011)¹ e, nel caso della prostituzione, alle donne provenienti dalla Nigeria, dall'Albania e dall'Europa dell'Est (Baganha & Reyneri, 2001; Stefani, 2013), anche se è risaputo che a Catania un numero elevato di lavoratrici del sesso sono colombiane (Arena, 2004: 94 y 121).

In effetti, cercando in modo continuo informazioni su fatti che li coinvolgano in quelle tematiche di manifesta illegalità, i colombiani e le colombiane non sono le persone che in Italia attraggono maggiormente l'attenzione dei mezzi di comunicazione che a loro volta

¹. Secondo Barbagli e Colombo (2011: 314), tra il 2003 e il 2010 gli immigrati provenienti da questi 4 paesi furono quelli maggiormente espulsi dall'Italia perché molti di loro non possedevano i documenti richiesti (“irregolari”). Dato che tra il 1988 e il 2009, e in base ai dati elaborati dagli stessi autori (p. 324, Tabella X.25), diversi tra i delitti più gravi e mediatici (omicidio e violenza sessuale) videro crescere in maniera significativa la partecipazione degli immigrati irregolari, l'insieme generale delle persone “irregolari” è di solito presentato all'opinione pubblica, attraverso i mezzi di comunicazione e dalla classe politica, come un gruppo in apparenza legato alla criminalità. Gli immigrati, inoltre, sono rappresentati come una minaccia per gli italiani malgrado nella stessa relazione si dica che in Italia “è più frequente essere uccisi, derubati o rapinati per mano di un connazionale che per mano di un autore di nazionalità diversa dalla propria” (p. 335).

costituiscono, come si sa, uno dei poteri che nelle società attuali detta le “preoccupazioni reali” dei loro membri e intercetta le “minacce” alle quali sono apparentemente esposti.

Ma giustamente quella ormai nota assenza nei mezzi di comunicazione porta come conseguenza la scarsa visibilità della popolazione colombiana. A livello mediatico, allo stesso modo che a livello statistico, i colombiani in Italia sembrano non esistere. Né sono tanti né costituiscono un “pericolo” per la società, salvo rare eccezioni che in generale coincidono con la visibilità sui media. Detto in un'altra maniera, intorno al fenomeno migratorio, i colombiani in Italia non sono ampiamente riportati né nei mezzi di comunicazione né nell'immaginario italiano ma, quelle poche volte in cui fanno notizia, di solito sono per una ragione poco positiva (“Bolzano: sgominata banda di trafficanti colombiani”, 2013; “Cocaina? Basta uno squillo”, 2010; “Via Libetta, in manette la coppia di pusher della movida”, 2014).

A parte il tema ricorrente del narcotraffico e del conflitto armato, in Italia si sa poco dei colombiani e poco interessa sapere di loro perché la Colombia rappresenta un popolo lontano nello spazio e culturalmente distante dall'uomo e la donna comuni in questo paese. In passato, quando si verificò la cosiddetta “Grande Emigrazione”, gli italiani intrapresero in massa il cammino verso altri paesi ubicati più al sud o più al nord dell'America, come per esempio gli Stati Uniti (Luconi & Pretelli, 2008; Pretelli, 2011), l'Argentina (Devoto & Rosoli, 1985; Gallinari, 2010; Ministero degli Affari Esteri, 2008; Sergi, 2013), l'Uruguay (Atzei, 2012; Beretta, 2014; Devoto et al., 1993) e il Brasile (Ruggiero, 2010; Vangelista, 2011), mentre furono poco attratti dalla Colombia e da paesi simili. Cosicché, salvo il fatto che Roma (in realtà, la Città del Vaticano) rappresenta, tanto per gli italiani quanto per i colombiani, un punto di incontro storico-culturale, poche e deboli sono state le connessioni e i nessi che entrambi i popoli hanno costruito nel corso delle loro rispettive vicende storiche. Ciò ha fatto in modo che, già sul piano accademico, la presenza di colombiani nella penisola italiana ha costituito un tema secondario sia in Italia che in Colombia.

A causa del fatto che in Colombia il fenomeno della migrazione internazionale di colombiani è relativamente nuovo, si iniziarono a menzionare con una certa frequenza i diritti degli emigrati soltanto con la Costituzione del 1991 la quale concesse la cittadinanza colombiana ai figli dei colombiani nati fuori dal paese. Ciò creò la possibilità di avere la doppia cittadinanza e garantì la possibilità di avere un seggio al Congresso della Repubblica al fine di rappresentare i colombiani che risiedono all'estero. Dopo, nel 1993 si obbligarono i consolati

a dotarsi di consulenze professionali; nel 1995 si creò un organo di coordinamento delle politiche di assistenza ai colombiani all'estero; successivamente, nel Piano di Sviluppo Nazionale 2002-2006 si incluse un comma specifico per le comunità di colombiani che risiedono fuori dal loro paese; nel 2004 fu creato il Programma “Colombia Nos Une” del Ministero degli Affari Esteri (Ramírez, Zuluaga & Perilla, 2010) e da soli 5 anni, finalmente, è stata approvata una legge tra i cui obiettivi troviamo “identificare gli interessi e le necessità dei colombiani all'estero”, “migliorare le condizioni e la qualità della vita dei colombiani all'estero” e “promuovere la partecipazione politica, diffusa e libera dei colombiani all'estero affinché prendano parte alle decisioni di interesse nazionale” (Legge 1465 del 2011). Un anno dopo, si approvò la Legge 1565 del 2012 o “Legge sul Ritorno delle Persone” che ha come obiettivo quello di creare incentivi economici ed un accompagnamento integrato per quei colombiano che volontariamente decidano di fare ritorno nel loro paese. Nonostante le buone intenzioni di questa legge, buona parte del suo contenuto rimane ad oggi non applicato per mancanza di regolamentazione, di coordinamento, di bilancio e per focalizzarsi su una visione dei migranti più come persone produttrici di risorse che come soggetti di diritto (Uribe & Muñoz, 2015). In sintesi, in base ad una documentata ricerca al riguardo, in Colombia ancora non si può parlare di “una vera politica migratoria” poiché, forse, “l'attenzione principale rispetto ai movimenti di persone si è concentrata nello scongiurare e nel tentare di controllare le cause ed i drammatici effetti dello spostamento forzato nel paese”. (Palacios, 2012: 88-89).

In questo modo, tanto l'aggravarsi dello spostamento forzato interno quanto lo sviluppo del fenomeno migratorio internazionale dei colombiani (inaspettato, veloce e di grandi proporzioni) hanno coinciso nel tempo – prima decade del XXI secolo – e tale congiunzione ha avuto in Colombia un doppio effetto sugli studi interessati a descrivere e spiegare la mobilità spaziale dei colombiani.

In primo luogo, ha implicato che un gran numero di studi e risorse siano state dirette a identificare le cause e a proporre soluzioni a fronte della grave crisi umanitaria che ha portato allo spostamento forzato di circa 5 milioni di persone per mano di diversi attori armati illegali e legali (paramilitari, guerriglieri e militari) del conflitto armato colombiano. In questo senso, si ricorda che oggi la Colombia è il secondo paese del mondo più colpito da questa drammatica realtà dopo la Siria (Internal Displacement Monitoring Centre, 2015).

In secondo luogo, ha influito sul fatto che le ricerche dirette a conoscere la migrazione internazionale (che coinvolge approssimativamente il 10% del totale della popolazione colombiana, una cifra simile a quella dei sfollati), da un lato, siano state guidate da un orientamento fondamentalmente quantitativo e istituzionale frutto di uno sforzo da parte di demografi, economisti, avvocati e organismi governativi con il proposito di conoscere le dimensioni di un fenomeno che, in generale, era di recente apparizione all'interno del paese. Dall'altro lato che, in tale sforzo di misurare la dimensione di questo fenomeno nuovo nella storia della Colombia, si sia privilegiato lo sguardo verso le destinazioni a maggiore attrattiva migratoria (i già menzionati casi di USA, Spagna e Venezuela) a discapito degli studi sull'emigrazione verso paesi diversi; studi che, pertanto, rimasero marginalizzati nelle facoltà delle scienze sociali.

Inoltre, da questa prospettiva, gli interrogativi formulati comunemente sono diretti ad indagare sulla quantità di colombiani che ci sono in quei paesi, sul modo in cui vi si distribuiscono geograficamente, sui luoghi di provenienza, sul comportamento del flusso di persone nel tempo e sull'ammontare delle rimesse che inviano a casa (Cárdenas & Mejía, 2006; Garay & Rodríguez, 2005; Gaviria, 2004; Gaviria & Mejía, 2005; Ordóñez, 2009; Ramírez & Mendoza, 2013).

Da ultimo, in questa stessa linea di analisi *l'aspetto umano*, ossia l'aspetto esperienziale legato alle emozioni, alle illusioni, allo shock culturale, alle frustrazioni, al riorientamento del proprio progetto di vita, alle strategie per adattarsi alle nuove realtà, alla necessità di introdurre modifiche alla propria identità, all'estrapolazione di insegnamenti dai fatti vissuti, tra altri interessanti elementi del fatto migratorio, ha dovuto aspettare pazientemente il suo turno mentre si finivano di fare i conteggi e le misurazioni anteriori.

Per fortuna già alcune ricerche, anche se insufficienti, stanno spostando il centro dell'attenzione verso ambiti più sociali e culturali con il proposito di vedere più da vicino come è e cosa significa uscire dalla Colombia e stanziarsi per un lungo periodo in un altro paese, in un'altra cultura. Aspetti come la ricomposizione dell'identità giovanile (Echeverri, 2005), la vita familiare di coppie miste (Arena, 2004), la riorganizzazione dei ruoli familiari (Puyana et. al, 2013), le relazioni coniugali e la sessualità (Posso & Urrea, 2007), tra gli altri, stanno a poco a poco conquistando terreno nella misura in cui il fenomeno migratorio ha comportato ogni volta di più uno sforzo comprensivo di ricerche provenienti da

discipline diverse dall'economia, la demografia o il diritto, ossia, nella misura in cui più antropologi, psicologi e sociologi, con le loro prospettive più qualitative ed un'altra tipologia di interrogativi si sono interessati a comprendere meglio come i soggetti, le coppie e le famiglie o gruppi umani concreti (p.e. giovani e donne) vivono e definiscono il progetto migratorio di cui sono stati protagonisti.

È sotto questo secondo approccio, pertanto, che si è sviluppata la ricerca che qui si presenta. Concettualmente, il nocciolo della trattazione è stata l'“esperienza migratoria” tanto a livello individuale quanto a livello collettivo. Il primo capitolo è dedicato alla sua definizione. Dal principio di questa relazione si traccia una frontiera chiara e un distanziamento dalla concezione psico-comportamentale di Esperienza nella quale l'essere umano appare come un soggetto passivo, come una vittima e che adotta un atteggiamento reattivo soltanto di fronte ai fatti che vive (Watson, 1913). Consultando un paio di dizionari storici - uno spagnolo del XVIII secolo e uno italiano del XIX secolo – che illustrano l'idea dell'esperienza in società non industrializzate, si identificano due accezioni che permettono di concepire l'esperienza come una conoscenza pratica dalla quale si estraggono lezioni di vita e come una forma di azione sociale che implica l'uso potenziale o effettivo delle lezioni apprese. Per i propositi di questa ricerca, entrambe le accezioni qui riprese sono accompagnate da un supporto teorico formulato da un insieme di autori che, dalla sociologia comprensiva e interpretativa, si sono preoccupati di comprendere come si configura l'esperienza umana in contesti storici più recenti ed attuali. Ci basiamo, quindi, sulla concezione di Paolo Jedlowski (2008) che “la sociologia è ‘comprensiva’ perché il suo oggetto è l'agire umano *in quanto dotato di senso: è esperienza*” (p. 65) e sull'affermazione di Alessandro Portelli (2010) che, oltre ad essere fonte di informazioni, i diversi tipi di documento (interviste o anche i documenti di archivio, etc.) costituiscono “un evento storico del presente che ci dice non tanto e non solo che è successo allora, ma quello che significa oggi per la persona che ci parla. Cioè al centro sta la soggettività... intesa come costruzione di senso e costruzione della propria identità” (p. 8).

Tutti questi autori che forniscono un appoggio all'approccio qui assunto (Berger & Luckmann, 2003; Goffman, 1997; Schutz, 1993) condividono l'idea che l'esperienza è un processo di coscienza nel quale gli eventi passati sono significati dal presente in cui sono evocati ma sono proiettati verso lo stesso presente o verso il futuro del soggetto. In questo senso si può quindi affermare, in primo luogo, che in buona misura l'esperienza è uno strumento importante per costruire la realtà sociale del soggetto (Berger & Luckmann, 2003;

Jedlowski, 2006). In secondo luogo, che con questa operazione mentale nella quale tre dimensioni temporali sono connesse (ieri-oggi-domani) e che predispongono le persone che hanno vissuto l'esperienza all'azione sociale (Aróstegui, 2004), gli individui smettono di essere soggetti passivi che vedono scorrere la loro vita e si convertono, al contrario, in soggetti attivi, cioè negli attori di quei fatti di cui sono protagonisti cercando sempre di non perdere di vista sé stessi (Touraine, 1997; Touraine, 2007a). Questo, certamente, ricordando che l'azione dei soggetti non avviene al di fuori di un sistema ereditato di disposizioni strutturate (Bourdieu citato in Corchia, 2006) ma che queste, a loro volta, si caratterizzano per avere alcuni livelli di flessibilità dato che l'“habitus” non è “un principio meccanico d'azione o, più esattamente, di reazione” (Bourdieu, 2004: 240) ma che è anche “generatore di azioni” che dipendono dalla “volontà dell'agente” (Alciati, 2012, “habitus e campo”). Questi soggetti, perciò, sono capaci di avvertire la flessibilità tanto della realtà quanto del loro equipaggio mentale e di approfittarne come di un insieme di opportunità per gestire le loro vite in un ambiente che storicamente gli è alieno e nel quale, inoltre, hanno difficoltà permanenti a sentirsi integrati.

In fondo la questione è che anche se il migrante non raggiunge lo status pieno di *cittadino*, con tutte le garanzie e i diritti legali ma anche culturali che tale riconoscimento comporta, può comunque rendersi un *soggetto* facendo uso della propria esperienza e superare, in buona parte, la percezione abituale di essere considerato e trattato come una vittima del tempo presente, ossia della cosiddetta “Era della Migrazione” che si sviluppa nella cornice di una globalizzazione squilibrata, di incertezza, di barriere alla libera circolazione delle persone (Castles & Delgado, 2007; Castles & Miller, 2004). Momento storico, questo, che, senza dubbio, ha comportato un insieme importante e nuovo di conseguenze tanto per le società quanto per le comunità e gli individui dato che la modernità “altera in modo radicale la natura della vita sociale quotidiana e riguarda gli aspetti più personali della nostra esperienza” (Giddens, 1997: 9).

In questa chiarificazione concettuale su che cosa intendiamo per “esperienza” in questa ricerca, si stabilisce anche che non ci stiamo riferendo a quella forma pensata da un punto di vista scienziata moderno che, come ha illustrato Paolo Jedlowski (2008), la includeva e riduceva ad essere unicamente quella parte di ciò che è riproducibile in laboratorio: l'esperimento. In tale concezione scienziata (VI e XVII secolo in poi) l'esperienza non è vista come un fine in sé stesso ma come un mezzo per la ricerca di altri fini. Quello che qui ci si

pone come obiettivo, al contrario, è giustamente trattare l'esperienza come fine in sé stesso. L'esperienza acquisisce presenza e corpo attraverso una narrazione di eventi significativi per l'Attore (individuale e collettivo). Ai fini di quella costruzione discorsiva, l'Attore si guarda indietro (in direzione dei fatti vissuti per estrapolarne gli insegnamenti) e davanti (in direzione degli eventi successivi nei quali gli insegnamenti sono stati applicati o sono suscettibili di applicazione). In questo modo, anche se è certo che non possiamo accedere ai fatti vissuti dal soggetto perché, come sostiene Schutz (1993), è impossibile risalire al soggetto o attore, possiamo però accedere alla sua esperienza nella misura in cui siamo testimoni e interlocutori di quella narrazione di fatti dotati di senso. Una narrazione che, inoltre, si costruisce anche (ma non unicamente) in presenza del ricercatore quando questo chiede opinioni, quando interagisce con i soggetti nel loro spazio di incontro o quando realizza interviste tramite il senso proprio e altrui che ha avuto l'atto di migrare e di come è stato vissuto.

Per cogliere l'esperienza migratoria collettiva, partiamo dalla considerazione sociologica che la vita quotidiana delle persone non si sviluppa nell'isolamento sociale ma nella cornice di connessioni e vincoli con altre persone in spazi concreti. In questo scenario hanno luogo i fenomeni dell'*Interazione sociale* o contatto faccia a faccia in cui si presenta un'influenza reciproca tra i partecipanti dell'interazione (Goffman, 1997) e dell'*Intersoggettività* o intersezione di diverse correnti di coscienza che permette di percepire una corrispondenza tra significati individuali e significati collettivi (Berger & Luckmann, 2003; Schutz, 1993) e nei quali discorrono sugli orientamenti verso la vita o gli *Habitus*. Questi tre elementi qui sottolineati, incorniciati in realtà sociali di ampia durata temporale come la cultura politica e la cultura religiosa (Almond & Verba, 1963/1992) ci hanno permesso di avvicinarci meglio all'esperienza collettiva significativa del fatto migratorio. Sebbene si parta dall'idea base di "cultura politica" che si replica per la "cultura religiosa" degli autori nordamericani, in questa trattazione si prendono alcune distanze. In primo luogo perché non si assume la cultura come qualcosa di invariabile né deterministico. In secondo luogo perché non si assume la cultura come un corpo distribuito omogeneamente in tutta la società ma che è possibile trovare, all'interno di una stessa cultura, diverse sottoculture o culture diverse. In terzo luogo perché si rifiuta il suo marcato occidentalocentrismo nella concezione che hanno della democrazia. Per ultimo perché, quando qui si indaga sugli orientamenti politici o religiosi dei soggetti, si pone un'enfasi maggiore sul soggetto come oggetto di orientamento per cercare di capire come lo stesso soggetto vede sé stesso nel tessuto politico o religioso giacché, come ci ricorda l'antropologo weberiano Clifford Geertz (2003), la politica (o la religione) non sono gli

avvenimenti vistosi ma, prima di tutto, uno scenario nel quale si sviluppano pubblicamente le “strutture di significazione” di quello che viene considerato politico o religioso da parte degli attori. Nel lavoro dell’osservazione dei diversi momenti di incontro dei colombiani a Roma, tanto a proposito della politica come della religione, si sono riscontrate diverse situazioni e forme nelle quali è possibile apprezzare le connessioni tra il soggettivo e l’oggettivo e tra l’individuale e il collettivo, di modo che è stato possibile rilevare l’esistenza di una “noi-relazione” che metteva in stretta relazione la persona con il gruppo e viceversa.

L’opzione analitica qualitativa qui adottata non esclude né va in contrasto ad una prima approssimazione a livello quantitativo e storico (Capitolo 2). Ciò è giustificato dal semplice fatto che la mancanza di una conoscenza basilare del comportamento generale del flusso migratorio colombiano verso l’Italia e su quando ed a quali condizioni della penisola mediterranea, paese dallo scarso contatto storico con la Colombia, apparve all’orizzonte di varie migliaia di uomini e donne provenienti da quel paese sudamericano che definirono una destinazione migratoria diversa dalla tradizionale: gli USA, la potenza economica del continente americano; il Venezuela, il paese con il quale si condivide la più grande frontiera territoriale; o la Spagna, paese che storicamente costituisce il legame con l’Europa. Ricostruire questi elementi, dunque, si è considerato necessario per dare un supporto contestuale e processuale al caso specifico dei colombiani in Italia. Al contrario si penserebbe che si è trattato di un flusso migratorio capriccioso. Da questa approssimazione quantitativa e storica si può capire che il termine “Migrazione” in Colombia, fino ad un paio di decenni fa, fu sempre associato all’arrivo degli iberici nell’epoca coloniale (dal secolo XVI al XVIII), alla colonizzazione di una regione all’interno del paese (un fatto molto ricordato e celebrato dalla storiografia nazionale e dalla letteratura) avvenuta nel XIX secolo e allo spostamento forzoso interno provocato dal crudele scontro tra i due grandi partiti politici colombiani durante l’epoca chiamata “La Violenza” negli anni ’50 del XX secolo.

È a partire dagli anni ’90 del Novecento che il significato del termine “Migrazione” nell’esperienza storica della Colombia acquista una nuova connotazione, quella di “migrazione internazionale” dato che un insieme di fattori diversi (crisi socioeconomica risultato del fallimento del modello neoliberale e inasprimento del conflitto armato che contrapponeva lo Stato ed i gruppi paramilitari al movimento guerrigliero) crearono le condizioni affinché, salvo il più grande episodio di sfollamento forzoso interno in tutta l’America Latina, centinaia di migliaia di colombiani si sentirono obbligati ad attraversare le

frontiere nazionali in cerca di protezione, di asilo politico, di sicurezza e tranquillità o di un migliore futuro economico. Questo processo multiforme e multi causale nella letteratura sociologica colombiana è conosciuto come “Diaspora” o “Terza ondata migratoria” nella quale nuove destinazioni, come l’Italia, si aggiungono a quelle che nelle due ondate minori precedenti già si conoscevano.

Grazie a diversi dati presi da differenti studi e rapporti degli organismi nazionali (p. e., Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas [DANE], Centro Nacional de Memoria Histórica [CNMH]) e internazionali (Organizzazione degli Stati Americani [OSA], Organizzazione delle Nazioni Unite [ONU], Centro di Studi Monetari Latinoamericani [CEMLA], Banca Interamericana di Sviluppo [BIS], Banca Mondiale [BM], Organizzazione Internazionale per le Migrazioni [OIM], Ufficio delle Nazioni Unite per il controllo della droga e la prevenzione del crimine [UNODC], Programma delle Nazioni Unite per lo Sviluppo [UNDP], Alto Commissariato delle Nazioni Unite per i Rifugiati [UNHCR], Commissione Economica per l’America Latina e i Caraibi [ECLAC]) e di riconosciute ONG internazionali (p. e., Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento [CODHES], Consiglio Norvegese per i Rifugiati [NRC], Oficina Internacional de Derechos Humanos Acción Colombia [OIDHACO]), insieme a informazioni provenienti dai principali mezzi di stampa colombiani (i quotidiani *El Tiempo* e *El Espectador* e la rivista *Semana*) e un’ampia bibliografia storiografica e sociologica, si è realizzata la ricostruzione storica a livello macro che ha permesso di inquadrare la migrazione di colombiani in Italia in un contesto più grande e di capire, quindi, qual è il luogo che le si è attribuito tanto nella coscienza collettiva colombiana quanto nel mondo accademico di detto paese.

Dall’altra parte, l’analisi del flusso migratorio di colombiani in Italia si è svolta seguendo i dati elaborati dall’Istituto Nazionale di Statistica (ISTAT) con i quali si sono realizzati diversi grafici comparativi che, a loro volta, hanno permesso di localizzare la migrazione di colombiani in questo paese in una cornice complessiva più ampia, cioè, tenendo presente l’insieme generale dell’immigrazione in Italia e il flusso migratorio latinoamericano. Allo stesso modo, i grafici sono stati elaborati per osservare la distribuzione spaziale dei colombiani nella penisola italiana e la relazione tra il flusso migratorio maschile e quello femminile che ci conferma una maggiore presenza di donne dovuta, fondamentalmente, alla struttura del mercato del lavoro che l’Italia offre agli immigrati che provengono dal Sud del mondo. I dati precedenti al 2002 sono stati presi da fonti secondarie e siccome sono

informazioni imprecise e indirette, deve essere chiaro che i commenti riferiti al periodo precedente a questo anno si muovono su un terreno meramente ipotetico.

A proposito del metodo di lavoro per quanto riguarda le parti successive della tesi (capitoli 3, 4 e 5), ossia per avvicinarsi nel modo più completo ed empirico a quella che abbiamo definito esperienza collettiva e individuale della migrazione, all'inizio del capitolo 3 si descrivono con maggior dettaglio e precisione i diversi strumenti metodologici che abbiamo considerato necessario utilizzare: l'osservazione, il sondaggio, le interviste informali e le interviste qualitative. Data l'ignoranza profonda riguardo alla migrazione di colombiani in Italia tanto nel mondo accademico italiano come in quello colombiano, si è fatto un grande sforzo di tempo e di lavoro per delineare, incrociare e analizzare queste diverse metodologie con il fine di produrre una conoscenza più ampia e rigorosa possibile e che, allo stesso tempo, tenesse sotto controllo il coinvolgimento soggettivo del ricercatore quando porta avanti una ricerca qualitativa.

Nel capitolo 3, nel quale ci occupiamo di come si sperimenta o si vive la politica colombiana in situazioni di migrazione, si è sfruttata la circostanza delle elezioni presidenziali del 2010 nella quale si è creata un'insolita atmosfera di ottimismo di fronte ad un possibile cambiamento di rotta rispetto alla tradizionale politica colombiana caratterizzata, tra le altre cose, da alti livelli di corruzione della classe dirigente. La figura dell'"antipolitico" Antanas Mockus, che già era stato sindaco di successo di Bogotá, ha generato una grande "ondata di opinione" mediatica favorita da un largo uso di internet. Emerse come l'unico leader capace di competere con le potenti forze politiche tradizionali le cui dinamiche hanno reso la Colombia uno dei paesi con il maggiore astensionismo elettorale e con un'ampia gamma di settori sociali (giovani, studenti, professionisti, intellettuali, artisti, migranti, contadini, indigeni) che si reputano "apolitici", nel senso che non approvano le pratiche di coloro che rappresentano la società nel governo, nella giustizia e nel congresso.

Come in molte altre città al di fuori della Colombia, anche a Roma un gruppo di cittadini si è organizzato per sostenere Mockus. Sotto il nome di "Colombianos en Roma con Mockus + Fajardo", un gruppo attivo di migranti colombiani presenti a Roma e in città vicine (p.e. Tivoli e Viterbo) e in altre parti d'Europa (alcune persone in Asturia e nei Paesi Baschi in Spagna), attraverso Facebook hanno stabilito contatti tra loro e hanno dato vita ad un movimento che, dall'altra sponda dell'Oceano Atlantico, esprimeva le sue speranze nel vedere

un importante cambiamento nella cultura politica colombiana. Come si è vissuto e percepito questo processo elettorale a Roma, come si è organizzato il gruppo, come comunicavano tra loro i membri, quali attività hanno sviluppato per condividere le loro preoccupazioni, quali inquietudini esprimevano e quanto diverso era il comportamento elettorale dei cittadini colombiani in Italia, sono stati questi i diversi punti e oggetti dell'osservazione che si è portata avanti in questa ricerca. Allo stesso modo, risultava interessante sapere quanto si riproducesse o meno la cultura politica tradizionale colombiana fuori dalle sue frontiere e dentro un piccolo movimento che, come il suo grande leader Mockus, si presentava come il rappresentante di una forma diversa di intendere la politica. Ma poiché questo caso rifletteva un'attitudine interessata alla politica di un gruppo ripoliticizzato e, pertanto, non rifletteva necessariamente l'insieme né la media degli altri migranti, si è deciso perciò di contrapporre quanto osservato in questo caso con le opinioni di altre persone che erano al di fuori del gruppo. Ciò si realizzò facendo ricorso ad un sondaggio e ad alcune interviste informali. A riguardo, è importante qui sottolineare che tutte le persone che accettarono di essere sottoposte al sondaggio e intervistate ai fini della presente ricerca chiesero il massimo riserbo sulla loro identità. Solo a condizione di non rivelare nomi, di non offrire dati sensibili delle loro biografie o aspetti che li potessero rendere identificabili agli altri colombiani, acconsentirono a rilasciare opinioni e ad esprimere sentimenti. La ragione comprensibile di tanta precauzione deriva dal fatto che il colombiano, tanto nel suo paese quanto al di fuori, non ha fiducia dei connazionali perché sempre ronza l'idea che un uomo o una donna colombiana che non si conosce può essere coinvolti in affari o attività illecite. In Italia, quindi, si presenterebbe l'insolita situazione in cui i migranti colombiani non sono oggetto di un'eccessiva sfiducia da parte della società ricevente come invece accade nelle loro più tradizionali mete migratorie (USA, Spagna, Venezuela, Ecuador o Panama) ma, a loro volta, sono gli stessi migranti colombiani che dubitano e diffidano degli altri colombiani, soprattutto se non si conoscono bene. In Colombia è abbastanza comune sentir dire che lì si è costruita una società basata su relazioni di sfiducia; cosa che, al di fuori dei confini, incide sulla dispersione degli emigrati e sullo scarso associazionismo che li caratterizza (Guarnizo, 2003) se li si compara con altre comunità di migranti latinoamericani come, ad esempio, gli ecuadoriani ed i peruviani.

Il capitolo 4 è dedicato a comprendere come i colombiani, in modo collettivo, vivono la religione fuori del loro paese. Sono stati selezionati due gruppi di osservazione. Uno, come rappresentante della religione maggioritaria e storicamente ufficiale della Colombia, ossia, del

cattolicesimo (*Chiesa Santa Lucia*) e, l'altro (la *Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacioinal*), come rappresentante dei nuovi movimenti religiosi (pentecostali, neopentecostali e carismatici) che negli ultimi decenni stanno trasformando il panorama religioso colombiano. Dato che la religione cristiana in Colombia è una struttura istituzionale e mentale di lunga durata instaurata nell'epoca coloniale, si è avvertita la necessità di fare una breve ricostruzione di quella realtà storica per poter illustrare come, a lungo termine, si è strutturato il *campo religioso* (Bourdieu, 2006b) e come è andato trasformandosi negli ultimi decenni in quello che si è definito il *mutamento religioso* (Bastian, 1997) che ha comportato un'importante variazione del ruolo degli agenti del campo, delle loro posizioni all'interno di esso e di come i nuovi agenti che hanno fatto irruzione di recente hanno reimpostato il gioco e le regole dello stesso.

Nella trattazione si evidenzia che la relazione tra il vecchio e il nuovo nel campo religioso colombiano incide sui comportamenti dei gruppi religiosi studiati anche se si trovano fuori dal paese e ciò, a sua volta, ha un'influenza nella realizzazione della ricerca sociale. Per cogliere l'esperienza collettiva in una o in un'altra chiesa, si è fatto ricorso ad alcune idee espresse da Bourdieu (2006b): a) trattare “la religione come lingua”, grazie alla quale i fedeli di una religione comunicano tra loro e con la quale si produce una conoscenza collettiva sul fenomeno religioso e b) stabilire la divisione tra “dominio erudito” e “dominio pubblico” nella relazione che guida le interazioni e gli interscambi tra i credenti e le loro guide spirituali. Perciò, l'osservazione negli spazi/momenti rituali (Santa Messa cattolica o il Culto di Insegnamento neopentecostale) è stata fondamentale. Anche se, nel caso del cattolicesimo, è stato necessario ampliare il raggio di osservazione verso quei momenti e spazi dove il rituale non esisteva perché anche lì si protrae una tradizione culturale religiosa di vecchia data. Così come si è verificato quando ci si è occupati della tradizione culturale politica, anche qui si è proceduto con un sondaggio e interviste informali.

Da ultimo, il capitolo 5 è dedicato a mostrare l'esperienza migratoria individuale dalla prospettiva delle donne per due ragioni: 1) per contrapporla alla collettiva ed avere un'ulteriore prospettiva dell'esperienza di migrare in Italia; 2) perché la figura femminile è fondamentale per comprendere la migrazione colombiana in Italia data la sua assoluta predominanza numerica.

Per riprendere l'esperienza umana soggettiva, si è ricorso a interviste approfondite di 20 donne dal profilo e dal carattere molto diversi con l'intento di vedere come, malgrado le differenze, il racconto dell'esperienza migratoria vissuta permette di vedere un processo che, grosso modo, si compone di quattro elementi: il tempo delle aspettative, il tempo dell'incontro, il tempo delle negoziazioni ed il tempo delle identità flessibili. Questi momenti, a loro volta, si compongono di un doppio chiasmo: da un lato, quello del "tempo soggettivo", cioè il ritmo e la velocità con cui a livello individuale si percepiscono i fatti, con il tempo sociale, ossia, il tempo definito e stabilito dalla società e, dall'altro lato, quello dei due ultimi tempi (soggettivo e sociale) con gli spazi poiché ogni momento (aspettative, incontro, negoziazioni, identità flessibili) si vive in modo specifico. L'intervista approfondita permette di osservare, inoltre, che il processo non si verifica in modo lineare per cui ogni momento si chiude con l'inizio di uno nuovo ma che, nel corso di tutto il progetto migratorio, tali momenti si sovrappongono rendendo l'esperienza migratoria una realtà estremamente complessa.

La constatazione di una differenza permanente e sostanziale in Italia tra donne native (Nord) e donne migranti (Sud) nel contesto di alcune relazioni geopolitiche mondiali postcoloniali e di genere che si esprimono negli ambiti quotidiani dell'interazione e dell'intersoggettività, ci ha invitato a fornirci, ai fini dell'analisi, di una cornice interpretativa capace di collocare quell'esperienza soggettiva delle donne migranti colombiane su un piano in cui l'ordine patriarcale ineguale è vigente ma dove, lì stesso, esse vengono contrattate da altre donne.

I femminismi postcoloniali, associati alle critiche postcoloniali e decoloniali ampiamente diffuse nelle opere del critico letterario palestinese Edward Said (1978/2002), dello storico indiano Ranajit Guha (1983/1999), del filosofo congolese Valentin-Yves Mudimbe (1988), del semiologo argentino Walter Mignolo (1995/1998) e dell'antropologo colombiano Arturo Escobar (1996/2007), tra gli altri, sono stati di grande aiuto per realizzare tale interpretazione. Grazie ad autrici come la critica letteraria indiana Gayatri Spivak (1988/2003), alla sociologa india Chandra Mohanty (1988/2008) e alla filosofa argentina Maria Lugones (2005, 2008 y 2011), si è potuto comprendere che essere "donne delle donne" in Italia (Marchetti, 2004) è una posizione sociale costruita per l'intersezione di tre fattori sociali: genere (**donna**), status (**migrante**) e provenienza (**dal Sud**) e che questo, in pratica, generava una forma di vita singolare nelle migranti colombiane con importanti effetti sulla loro identità, su come esse valutano l'esperienza migratoria, su come rivendicano uguaglianza e, anche, su come si

distinguono da altre donne che, riproducendo il colonialismo culturale ereditato (colonialità), si definiscono come non uguali a quelle: indigene, contadine, africane, impiegate nei servizi e “gitane”.

1. ASPETTI CONCETTUALI - ESPERIENZA

1.1. ESPERIENZA-CONDOTTA

Focalizzando l'attenzione sull'ambito di interesse sociologico, e non su quello filosofico (scuola empirista inglese e scuola pragmatica nordamericana) né su quello scientifico (esperienza come esperimento), uno sguardo rapido e sommario ad alcuni dizionari antichi e moderni di lingua spagnola e italiana abbastanza diffusi, tanto nel passato come nel presente, permette di osservare che il termine "Esperienza" presenta tre principali (ma non uniche) accezioni che non si escludono né si contraddicono tra loro ma che invece ci suggeriscono una certa sequenza e gerarchia tra le stesse.

Il primo significato si riferisce al fatto che una persona, in un certo momento della sua vita, si ritrovi coinvolta in un fatto. È "avere esperienza" di qualcosa o "essere testimoni di" qualcosa. Al riguardo, nell'attuale dizionario della *Real Academia Española* (RAE) si dice, tra le altre cose, che **Esperienza** è un fatto presenziato da qualcuno o una "circostanza o avvenimento vissuto da una persona" ("Experiencia", n.d.). A sua volta, nel dizionario online del *Corriere della Sera* si dice che **Esperienza** è una "serie di avvenimenti, di eventi, che segnano una persona" ("Esperienza", n. d.).

Su questa idea, derivante da due vocabolari attuali molto consultati dalla popolazione che nel mondo parla spagnolo e/o italiano, quello che prevale è uno sguardo nel quale il soggetto è un essere "colpito" da un fatto. L'esperienza, pertanto, sarebbe qualcosa che giunge da fuori, che procederebbe dall'esterno. Dunque, l'individuo la subirebbe. Questo è un modo externalista e vittimizzante di intendere l'"Esperienza" poiché il soggetto appare come un essere passivo che, come uno spettatore, può soltanto "assistere" a quello che succede al suo intorno; ciò che, inoltre, lo può colpire direttamente o indirettamente. In base a questa definizione, è chiaro che il soggetto non intraprende un'Azione Sociale ma risponde semplicemente ad uno stimolo esterno.

Questa prima accezione di esperienza si trova riflessa in buona misura nelle idee della corrente psicosociologica comportamentale della prima metà del XX secolo quando pretendeva di spiegare il comportamento umano in termini di risposte emozionali/fisiologiche

a stimoli esterni senza tenere in considerazione l'introspezione né la coscienza. Per esempio, si ricorda che in un suo famoso articolo del 1913 ("La psicologia così come la vede il comportamentista") John B. Watson (1878-1958) dichiarava che "le condotte dell'uomo e dell'animale possono essere considerate sullo stesso piano: entrambe sono allo stesso modo essenziali per una conoscenza generale della condotta. La nostra posizione può prescindere dalla conoscenza nel senso psicologico" (p. 11).

Perciò, ai fini di superare questo riduzionismo esplicativo, dalla Sociologia Comprensiva, e in base a quanto detto dal sociologo austriaco Alfred Schutz (1993), è imprescindibile distinguere tra Condotta e Azione tenendo chiaro che la prima è di "carattere reattivo", circoscritta al fatto vissuto e include "cose tali come i riflessi" mentre la seconda è "cosciente e volontaria" e inoltre "orientata verso il futuro" (p. 87).

Per ragioni sociologiche più o meno ovvie, quindi, questa prima accezione "passivante" non è, di certo, quella che più ci interessa trattare qui. Con il proposito di rafforzare questa alternativa teorica, affermeremmo, come direbbe l'autorevole sociologo italiano Paolo Jedlowski (2008) che "la sociologia è 'comprendente' perché il suo oggetto è l'agire umano *in quanto dotato di senso: è esperienza*" (p. 65).

1.2. ESPERIENZA-CONOSCENZA

Molto più ricco e complesso sociologicamente, il secondo significato di esperienza che invece ci interessa. Di fatto, questo fu uno dei significati che orientò la ricerca nel suo complesso. Fa riferimento a che, oltre a "avere esperienza" (gradevole o sgradevole), quello che il soggetto ottiene con il fatto vissuto è una "conoscenza" che, per lui, non si esaurisce all'interno dei confini del fatto stesso ma che, per primo, acquisisce un significato maggiore e, secondo, è emerso cognitivamente per propositi pratici. Questa seconda accezione è più facile trovarla in dizionari appartenenti a epoche passate (periodo preindustriale) di società che oggi sono qualificate come "moderne", "sviluppate", "industrializzate" o "complesse" ed in società che oggi, con linguaggio eurocentrico e storicista, sono chiamate "tradizionali" o "semplici".

In effetti, nell'Impero Spagnolo (che comprendeva l'America Latina), nella prima metà del secolo XVIII, la prima parola che si usava per definire l'"esperienza" nel *Diccionario de Autoridades* (1732) era "conoscenza". L'esperienza si intendeva quindi come una conoscenza

generale della vita e per la vita. Non si considerava qualcosa di innato ma di acquisito nel corso del tempo.

ESPERIENZA: Conoscenza e notizia delle cose, acquisita attraverso l'uso e la pratica di queste (...). L'esperienza è la madre della scienza. Sentenza ben accreditata, perché senza l'uso e la conoscenza pratica difficilmente si ottiene il vero e l'ottimale di ciò che si impara e si studia ("Experiencia").

Anche se la prima e la seconda accezione sono state storicamente contemporanee, comparando l'enfasi delle definizioni di ieri con l'enfasi delle definizioni di oggi, si può dedurre che l'idea dell'"Esperienza-Conoscenza" trovò maggiore riconoscimento nelle società precedenti. Con il passare del tempo, ossia con lo sviluppo delle società tecnologiche e scientifiche derivate dalla Rivoluzione Industriale, da un lato, e con la iper-specializzazione della conoscenza, dall'altro, il suo valore sociale e culturale, tuttavia, è diminuito sensibilmente.

Dall'altra parte, posto che, tanto il *Diccionario de Autoridades* come il *Dizionario della Lingua Italiana* sono prodotti culturali che precedono la Rivoluzione Industriale sia in Spagna che in Italia, la definizione di "scienza" (che di solito appare collegata a quella di "esperienza" attraverso la famosa formula: Esperienza madre di scienza") in tali opere non assume lo stesso significato che successivamente acquisirebbe né dimora nelle stesse discipline in cui risiede oggi. In modo generale e usuale, nelle società preindustriali la "scienza" si considerava una conoscenza esplicativa diffusa tra le umanità e il cui oggetto era ampio quanto la vita e il mondo stesso. Oltre l'aspetto verificabile della conoscenza, l'importante era la sua capacità di comprensione. Per questo, secondo il *Diccionario de Autoridades* (1729), "scienza" è "una conoscenza certa per le sue cause e principi: per il quale si chiamano così le Facoltà, come quella di Teologia, Filosofia, Giurisprudenza, Medicina e altre" ("Ciencia"). Secondo il "Dizionario Tommaseo" (1861), scienza è "notizia certa ed evidente di checchessia, dipendente da vera cognizione de' suoi principi" ("Scienza").

Tuttavia, come elaborato da Paolo Jedlowski, l'apparizione del concetto di scienza tra i secoli XVI e XVII "segna una svolta epocale" perché l'"esperienza" cambia di significato dunque, in quanto ha a che fare con la "verità", è passata da un contenuto generale a uno molto specifico; e in quanto alla sua verifica, passò dall'autorità che da l'esperienza alla verifica

metodica attraverso gli esperimenti. In effetti, secondo lo stesso Jedlowski (2008), fino all'epoca del positivismo incluso, scienza significherà

per ogni scienziato innanzitutto questo: osservare la realtà è sottomettersi alla sua evidenza, elaborando una rete di saperi che congiungano la teoria alla sua verifica metodica mediante esperienze controllate, gli “esperimenti”.

Questa idea rappresenta una svolta imponente: è l'affermazione di un nuovo principio di legittimazione del sapere. La portata di questa svolta nella cultura occidentale è stata evidenziata molto spesso, ma non è inutile richiamarla.

L'idea che l'esperienza abbia qualcosa a che fare con la verità è infatti del tutto originale. Prima dell'età moderna, la verità era patrimonio attingibile mediante la filosofia, o mediante la rivelazione (che è un “esperienza” del tutto diversa da quella pensata dalla scienza): non attraverso l'esperienza intesa come esercizio metodico dell'osservazione (p. 62).

Malgrado la portata rivoluzionaria della nuova concezione di scienza sorta con l'Età Moderna (si ricorda che è una concezione che in Europa si afferma dopo i fatti avvenuti in America), la pratica corrente e quotidiana alla luce di queste idee –specialmente l'uso dell'esperimento in laboratorio– dovrà aspettare un po' più di tempo, fino agli inizi della Rivoluzione Industriale tra la fine del secolo XVIII e la prima metà del secolo XIX dato che, come affermano Peter Berger y Thomas Luckmann (2003) riferendosi alla sfera della Sociologia della Conoscenza, è abituale constatare che, “solo un gruppo molto limitato di gente in tutta la società si dedica a teorizzare, al trattamento delle idee” (p. 28). Si dovrebbe aggiungere che la ricezione ampia delle idee in una società di solito tarda più di quanto si immagini poiché esse si devono scontrare con schemi di pensiero fortemente radicati, ereditati e diffusi. Ci sarebbe, quindi, un'importante differenza tra le formulazioni teoriche della realtà elaborate da filosofi e scienziati e quello che la gente “conosce” come realtà nella vita quotidiana, non-teorica o pre-teorica (Berger & Luckmann, 2003, p. 29).

In questo modo, come si può notare, l'esperienza in epoche sociali e culturalmente superate, assumeva un valore molto più ampio di quello ricevuto oggi posto che il termine era associato alla vita, al saper vivere, all'imparare a vivere, e non si restringeva, come pretendeva un piccolo ma potente circolo intellettuale, ad essere uno strumento scientifico atto a verificare verità iscritte in alcune teorie prestabilite che si incaricherebbero di “depurare” l'esperienza “da ogni tratto soggettivo” e di, invece, instaurare “un linguaggio astratto formalizzato, il linguaggio della matematica, come linguaggio scientifico per eccellenza” per poter rispondere “all'esigenza di razionalizzazione del sapere” (Jedlowski, 2008, p. 63).

Ad ogni modo, ieri come oggi l'esperienza era e continua ad essere una conoscenza pratica. Ma a differenza di oggi, la conoscenza prodotta ieri su tale aspetto pratico non era disprezzata; al contrario, era molto apprezzata. In effetti, come dimostrano alcune espressioni dell'epoca, il "Dizionario Tommaseo" mette in evidenza l'importanza che aveva l'esperienza nella società italiana preindustriale. Società, quest'ultima, nella quale il ritmo della vita non si basava sull'innovazione costante ma seguiva processi di lenta trasformazione e che, quello stesso andamento rallentato del ritmo della vita, era presente anche in paesi come la Spagna e quelli latinoamericani. Così, per risaltare il valore dell'esperienza nella vita delle persone, nella seconda metà del secolo XIX in Italia si parlava di: "Età della esperienza", "Frutto della esperienza", "Guida della esperienza" e vivere o agire "al lume della esperienza" ("Esperienza", 1861, punto 18).

In questa seconda accezione, quanto menzionato nel primo significato non si considera come qualcosa di estraneo ma come qualcosa di incorporato attraverso le sensazioni umane che inesorabilmente sono in contatto continuo con il mondo sociale e con la vita quotidiana. In questo modo, uno potrebbe "avere un'esperienza" ma, ancora più importante, è che con ciò la persona potrebbe "costruire un'esperienza".

Il soggetto, allora, si rivela un essere molto più attivo che, affinché si produca conoscenza, dal "suo" presente decide di mettere in rilievo alcuni eventi che ha vissuto in prima persona facendo di essi non mere vicende ordinarie e comuni (il "vissuto fluente") ma, ancora meglio, dei "vissuti significativi" a partire dall'atto di attenzione retrospettiva, come affermava Alfred Schutz (1993, pp. 76, 81-82). Al riguardo lo stesso Schutz sosteneva:

è equivoco dire che i fatti vissuti *hanno* significato. Il significato non risiede *nel* fatto vissuto. Anzi, sono significativi i fatti vissuti che si colgono riflessivamente. Il significato è la *maniera* in cui l'io considera il suo vissuto, risiede nella attitudine dell'io in direzione di quella parte della corrente della coscienza che è già scorsa via (p. 99).

Ciò, che avviene in un livello intermedio tra il precosciente ed il cosciente e che non si verifica necessariamente in modo coerente, coordinato e ordinato, trova fondamenta in alcuni **criteri valutativi** e in alcuni **valori** che permettono al soggetto di selezionare alcuni eventi e di tralasciarne altri. Si ricorda che tanto i criteri quanto i valori che il soggetto utilizza per la selezione degli eventi sono forme apprese ed introiettate nella sua cultura d'origine e che, nel caso dei migranti, corrisponde al loro paese di provenienza o alla loro comunità etnica di

appartenenza. Allo stesso modo, il processo attraverso il quale si attribuiscono significati è diretto non solo agli eventi ma anche alle persone con le quali si interagisce in determinate circostanze. In questi casi le “esperienze precedenti” di contatto interpersonale servono come punto di partenza affinché l’attore giudichi positivamente o negativamente nuove persone nel suo circolo abituale di riferimento sociale, ciò che succede con relativa frequenza nel insieme generale dei colombiani in Italia perché agli spazi già “prestabiliti” per l’integrazione e l’incontro (chiese, feste come il Carnevale di Roma, riunioni sociali, celebrazioni nazionali come il 20 luglio o Giorno dell’Indipendenza, etc.) arrivano di continuo “colombiani nuovi” o “immigrati che non si conoscono”; fatto che avviene, tra le altre ragioni, perché una nota caratteristica della migrazione colombiana nel mondo è il suo scarso livello di associazionismo e la sua grande dispersione individuale.

Quando un individuo è in presenza di un altro, dice Erving Goffman (1997), questi in genere cercano

di acquisire informazioni sull’altro o di mettere in campo quelle che già possiede... se non si conosce l’individuo, gli osservatori possono ricavare indizi sulla sua condotta che gli permetterà di applicare la sua esperienza precedente a individui più o meno simili a quello che si ha di fronte o, ciò che è più importante, attribuirgli stereotipi che ancora non sono stati verificati. Si può anche presumere, *secondo esperienze precedenti*, che è probabile incontrare solo individui di una determinata classe all’interno di una cornice sociale data (p. 13; mie note).

Per rendere l’esperienza conoscenza, il risultato tangibile della significazione in molte occasioni si traduce in una narrazione (diretta a sé stessi e/o ad altri) nella quale si rendono manifeste diverse operazioni mentali sui fatti vissuti che superano di gran lunga il mero comportamento reattivo. Dal racconto, per esempio, può emergere che la persona: a) seleziona alcuni eventi, b) li ordina, c) li mette in posizione gerarchica, d) gli dà un senso, e) gli dà una direzione, f) fa un bilancio di quanto vissuto fino a quel momento e g) stabilisce la relazione delle diverse fasi attraverso l’extrapolazione di insegnamenti (oggi) di fatti vissuti (ieri) con lo sguardo rivolto al compimento di azioni in tempi successivi (domani). Dato che queste lezioni si considerano utilizzabili per uso proprio e altro in momenti futuri in cui il soggetto debba affrontare situazioni simili, quest’ultima caratteristica è forse la più importante di tutte poiché aiuta a definire meglio come sarà in avanti l’Azione Sociale da intraprendere. L’incorporazione di questi insegnamenti nella narrazione lascia intendere, da ultimo, come la disposizione delle idee e comportamenti (*habitus*) subisca alcune alterazioni e modificazioni

che, in alcune occasioni, restano ad un livello potenziale quando il soggetto nel suo racconto fa affermazioni del tipo: “io non tornerei a ...” o “la prossima volta che ...”.

Seguendo il famoso storico spagnolo Julio Aróstegui nel suo interessante libro *La historia vivida* (2004), potremmo dire, da una parte, che “grazie all’esperienza, e alla sua rielaborazione, il presente è sempre proiettato verso il futuro” (p. 154) e che, dall’altra parte, nell’Esperienza l’operazione mentale, ossia il Significato, di solito precede l’operazione pratica, cioè, l’Azione Sociale (p. 145).

I criteri (“superfluo/importante”, “uguale/diverso”) e i valori che la persona possiede (“bene/male”, “positivo/negativo”, “migliore/peggiore”) per selezionare eventi della sua vita e dargli valore, tuttavia, non sono strumenti dell’intelletto nati dall’azzardo né dall’immediatezza dei fatti ma che, come già si è detto, fanno parte dell’“habitus” (“struttura strutturante strutturata”), ossia, di una forma particolare ereditata, socialmente condivisa e relativamente stabile, di vedere il mondo e di agire nella vita che, alla maniera bourdieusiana, si intende come un insieme coerente e di coesione di disposizioni cognitive, emozionali e attitudinali relazionate con alcune condizioni dell’esistenza (tra cui la posizione sociale) che permette al soggetto di adeguarsi alla realtà senza la necessità di un’ulteriore riflessione. In un testo del sociologo italiano Luca Corchia (2006, pp. 18-19) la definizione esplicita di Bourdieu viene così citata:

Sistemi di disposizioni durabili e trasferibili di strutture strutturate predisposte a funzionare come strutture strutturanti, ovvero, al contempo, come principi generatori e organizzatori delle pratiche e delle rappresentazioni che possono essere oggettivamente adattate agli scopi senza supporre la visione cosciente dei fini e la padronanza esplicita delle operazioni necessarie per raggiungerli, e come obiettivamente “regolate” e “regolari” senza essere il prodotto docile di quelle regole, e soprattutto collettivamente orchestrate senza essere il risultato dell’azione organizzatrice di un maestro d’orchestra.

Nonostante quanto affermato in precedenza, in molte occasioni e per diverse ragioni, la stabilità dell’“habitus” viene minacciata e, pertanto, allo stesso modo di quello che succede con le “società tradizionali”, le “nuove esperienze” nei soggetti sono generate da “nuove abitudini” grazie alle quali si risponde meglio alla vita pratica di sempre o ad una vita pratica che subisce inedite ma lievi alterazioni (Bourdieu, 1999: 211)²; anche se questo, nel caso

². È risaputo che Pierre Bourdieu ha dichiarato numerose volte che “Capitale simbolico” e “Habitus” sono due categorie analitiche sue che nacquero da una sua istanza a Cabilia (Algeria), regione che – seguendo lo schema interpretativo binario di Lèvi-Strauss – descriveva come uno spazio dove si sviluppava una cultura “semplice” o

particolare dei migranti colombiani in Italia ed in generale dei migranti che passano da una cultura all'altra, ha una maggiore e più ampia ripercussione perché i soggetti ed i gruppi di migranti provenienti dal Sud del mondo abitualmente affrontano cambiamenti più drastici dal momento che entrano in un mondo nuovo e, di regola, in condizioni di evidente subalternità.

Nel caso delle persone che migrano, si porta con sé l'“habitus” a mo' di bagaglio culturale o di “bagaglio di rappresentazioni mentali” (Aróstegui, 2004:153) che include un repertorio di azioni e di idee che servono come strumenti per cercare di sbagliare il meno possibile nella nuova realtà e per tentare di adattarsi, nelle migliori condizioni possibili, alle nuove esigenze che la vita all'estero impone. Questa tensione tra un “habitus” già costituito (riferito alla cultura del paese d'origine) e un “habitus” da costruire (riferito alla cultura del paese di accoglienza) si presenta come un momento critico difficile da vivere e da assimilare ma, allo stesso tempo, su medio e lungo termine, porta come risultato nuovi ed importanti insegnamenti per il soggetto che grazie a ciò amplia la sua cassetta degli attrezzi per affrontare in modo più aperto la vita pratica presente e futura.

Da questo punto di vista, l'“habitus” appare come un concetto più dinamico dal momento che, d'accordo con lo storico italiano Roberto Alciati, “non è un principio d'azione monolitico, immutabile, fatale ed esclusivo, bensì stesso generatore di azioni la cui parte d'apertura, d'incertezza, d'improvvisazione è grande: dipende dalla volontà dell'agente di assecondare o meno le regole del gioco” (2012, “habitus e campo”). Tale dinamismo dell'habitus lo evidenziava lo stesso Bourdieu quando afferma che “non è affatto un principio meccanico d'azione o, più esattamente, di reazione ... É *spontanéité conditionnée* e limitata. É quel principio autonomo che fa sì che l'azione non sia semplicemente una reazione immediata a una realtà grezza, ma una “risposta” intelligente a un aspetto attivamente selezionato del reale” (Bourdieu, 2004 :240).

Giocando un ruolo simile a quello che Bourdieu assegna all'habitus nella sua teoria sociale, l'Esperienza nelle società preindustriali e/o tradizionali implica una connessione tra il soggettivo (il modo in cui si vivono i fatti) e l'oggettivo (i fatti stessi), da un lato, e tra l'individuale (fatto vissuto da una persona) e il sociale (il gruppo che riconosce e riprende

“tradizionale” in opposizione alle culture “moderne”. Bourdieu visse e sperimentò le culture algerine guidate dall' “economia dell'onore” durante la sua permanenza tra il 1955 ed il 1961, cioè, in un momento in cui il paese era testimone e protagonista di importanti trasformazioni sociali e politiche nel contesto di una guerra anticoloniale (Bourdieu, 2006a; Schultheis & Frisinghelli, 2011)

l'insegnamento acquisito da una persona nell'evento vissuto da quest'ultima), dall'altro Fernández, 2013), posto che – come l'*habitus* - l'esperienza si trova inserita tanto nelle strutture interne della soggettività quanto nelle strutture sociali esterne (Castón Boyer, 1996:81).

Anche se l'esperienza era qualcosa che all'inizio accadeva a livello individuale, questa si proiettava nell'ambito sociale: quello che è successo all'"altro" ed il modo in cui l'"altro" ha agito o avrebbe dovuto agire, mi è utile quando dovrò affrontare situazioni simili. Socialmente si consigliava, quindi, di "interrogare l'esperienza d'alcuno e il suo sperimentato giudizio e consiglio" ("Esperienza", 1861, punto 12). La comunità, il gruppo, il collettivo approfittava dell'esperienza del soggetto. Esisteva, perciò, una comunicazione chiara e aperta tra l'individuo e il gruppo attraverso l'esperienza vissuta a livello personale. Tale connessione, alla fine, per mezzo dell'individuo, permetteva di introdurre nuove disposizioni e pratiche nella struttura delle idee e delle condotte contenute nell'*habitus* del gruppo. Dentro questo studio sono vari gli spazi ed i momenti in cui attraverso la testimonianza, il dialogo informale e l'interazione si produce una comunicazione ed un interscambio di esperienze personali che possono servire come riferimento generale di azione per gli uni e gli altri membri del gruppo o comunità di migranti.

Nella sua idea di "*habitus*", come confermato da diversi autori (Cfr. Martín Criado, 2013), Bourdieu è debitore della teoria fenomenologica (Martin Heidegger, Edmund Husserl y Maurice Merleau-Ponty) che studiò all'epoca in cui era studente di filosofia e la quale affermava che, per consolidarsi in una struttura di disposizioni e in un insieme di principi di percezione e di comportamento, l'"*habitus*" comprendeva necessariamente le esperienze passate dei soggetti nel corso del tempo. Per società come quella italiana del XIX secolo, ad esempio, anche l'esperienza veniva definita come "*l'abito* degli atti acquistato a più facilmente e meglio esercitarli" ("Esperienza", 1861, punto 1; mia nota).

Intesa come una conoscenza accumulabile e/o accumulata, all'epoca in cui si elaborò il Dizionario Tommaseo l'esperienza era anche identificata metaforicamente con espressioni relazionate all'Economia e al Potere. In altri termini, così come la ricchezza materiale, in questo tipo di società l'esperienza si poteva accumulare e inoltre, nel lungo periodo, poteva costituire un autentico capitale simbolico che – così come lo immagina Pierre Bourdieu – permetteva di concedere legittimità, prestigio e autorità al suo possessore (Bourdieu, 1989;

Bourdieu, 2000). Per questa ragione si parlava di “**Tesoro** della esperienza” o di essere “**Ricco** di esperienza” o di “**Autorità** della esperienza” (“Esperienza”, 1861, punti 17 y 18).

Il possedere maggiore esperienza, dunque, introduceva una differenza tra le persone; differenza che apportava una certa distinzione e riconoscimento del possessore dell’esperienza. Dal punto di vista sociale e culturale veniva valorizzato meglio chi avesse più esperienza rispetto agli altri giacché egli operava “per esperienza... non per mero raziocinio o induzione” (“Esperienza”, 1861, punto 16). Come si può notare, l’esperienza aveva anche un valore maggiore del raziocinio il quale, per dirlo nel linguaggio corrente, era visto come un parlare teorico. Di fatto si diceva che “la sapienza, senza sollecitudine d’esperienza, val poco” (“Esperienza”, 1861, punto 2).

La lettura dei dizionari antichi suggerisce che la fonte principale di legittimità e di prestigio sociale di tale capitale simbolico, nelle società “premoderne”/ ”preindustriali”/ ”tradizionali”/ ”semplici” si trovava nel fatto collettivamente riconosciuto dal quale l’esperienza insegnava:

- “L’esperienza insegna, ammonisce, consiglia l’uomo”
 - “Esperienza che porge duri insegnamenti”
 - “Scuola della esperienza”
 - “Apprendere dalla esperienza”
 - “Consigli della esperienza”
- (“Esperienza”, 1861, punti 7, 13, 15, 18)

L’esperienza, pertanto, rendeva più competente il soggetto e la comunità nel quale il soggetto era integrato socialmente. E dato che acquisire esperienza comportava sforzi di diverso tipo (morale, emotivo, economico, etc.), alla fine la persona che riusciva ad accumulare sufficiente esperienza (ossia, sufficiente capitale simbolico) si sentiva socialmente dotato di maggiore criterio per “certamente giudicare” visto che, per le società tradizionali, “l’Esperienza attesta” (“Esperienza”, 1861, punto 13).

1.3.ESPERIENZA –AZIONE

Nell’ampia definizione del termine “esperienza” che ci offre il *Dizionario della Lingua Italiana* di Niccolò Tommaseo (1802-1874) e Bernardo Bellini (1792-1876), c’è una terza accezione che richiama fortemente l’attenzione da un punto di vista sociologico e, in particolare, da una prospettiva analitica che risalta l’Azione Sociale degli individui, che nel mezzo degli eventi vissuti nella pratica quotidiana, si costruiscono ed affermano come

soggetti sociali. Nell'inizio stesso della definizione si dice che "esperienza" è un "atto, o serie d'atti" che forniscono "notizia d'una realtà" ("Esperienza", 1861, punto 1). In questo modo, in tale dizionario la prima parola associata a "esperienza" è "atto". Vuol dire che per avere "notizia" della realtà e della vita è richiesto un comportamento attivo della persona. questo modo di apprendere e l'uso successivo di quello che si è appreso è ciò che permetterebbe, quindi, non solo di "avere" un'esperienza o di "apprendere" dalla stessa ma, soprattutto, "costruire" o "produrre" un'esperienza.

Per rafforzare il carattere attivo del soggetto nella sua relazione con l'esperienza Julio Aróstegui (2004) afferma che "l'esperienza ha molto più importanza come *condizione* di tutta l'azione che come requisito della conoscenza" (p. 147). Nonostante ciò, come si nota dalla vasta e complessa lista di operazioni mentali che il soggetto realizza (la maggioranza delle volte in modo non sistematico né coerente) per costruire una "narrazione" nella quale attribuisce un significato ai fatti vissuti e alle persone con le quali interagisce, nell'esperienza-conoscenza esiste già tutto un dispiegamento di "eventi soggettivi" che lasciano pensare che l'attore già si trova in una situazione di Azione Sociale.

Dunque, in termini concettuali l'Azione si può pensare come un intreccio di possibilità che, nella sociologia weberiana, si muove su cinque livelli differenti (Hernández & Galindo, 2007: 231-232):

- a) Azione nella quale l'attore è solitario ma in cui egli attribuisce un significato soggettivo ad una condotta, a un fatto o a una cosa.
- b) Azione nella quale è coinvolto un secondo attore. Tradizionalmente si dice che in questo caso l'azione già acquista un carattere sociale.
- c) Azione nella quale uno degli attori interpreta la condotta dell'altro attore.
- d) Azione nella quale un attore orienta la sua azione verso la condotta dell'altro attore.
- e) Azione che implica l'osservazione dello scienziato sociale nella sua indagine.

È, tuttavia, necessario fare alcune osservazioni su tale rassegna di livelli su ciò che potrebbe comprendere un'azione sociale. La prima è che, anche se il soggetto si trovi da solo a dare significato a fatti e condotte, ciò non comporta necessariamente che quello sia del tutto "solo" dal momento che la sua operazione di dare significato si appoggia su elementi forniti dalla sua società e dalla sua cultura e perché, inoltre, potrebbe portare avanti questa

operazione introspettiva invocando e discutendo mentalmente su idee e argomenti di un soggetto determinato anche se in quel momento quest'ultimo sia fisicamente assente.

La seconda è che non si può perdere di vista il fatto che l'interpretazione e l'orientamento dell'azione avviene anche tra i due attori in entrambi i sensi e non in modo unidirezionale. Da ultimo, che i nuovi strumenti di comunicazione basati sullo sviluppo di internet (posta elettronica, Skype, Facebook, Twitter, Instagram, WhatsApp, etc), che non si conoscevano all'epoca in cui i teorici classici dell'Azione e dell'Interazione elaborarono le loro analisi, permettono oggi di realizzare interscambi personali (registrazione di voce, video, fotografie, archivi) "in tempo reale" o immediato, in modo virtuale e senza la presenza fisica dell'altro ma anche in modo mediato attraverso messaggi lasciati in cassette virtuali e che in molte occasioni non sono di consultazione immediata, specialmente quando coinvolgono persone che, per effetto della migrazione internazionale, si trovano a vivere in continenti diversi con fusi orari distinti (p.e. i colombiani e i latinoamericani in Italia).

L'uso di questi nuovi strumenti, come si rende palese nell'informazione dei mezzi di comunicazione, è ogni volta più massivo e coinvolge persone di tutti i continenti e di tutte le condizioni sociali grazie all'uso di smartphone e ai bassi costi economici che comporta il loro utilizzo. In Italia, per esempio, alla fine del 2013 "gli utenti registrati su Facebook sono 24 milioni su circa 27 milioni di navigatori abituali e più della metà di loro vi accede ogni giorno" ("10 cose da sapere su Facebook in Italia") e in Colombia l'uso dei social network arrivò alla cifra del 71% nel 2015 ("Penetración de redes sociales en Colombia alcanza 71%"). Per gli effetti della mobilitazione politica o per apportare testimonianze che facciano riflettere all'interno di questa ricerca, così come per consultare notizie sul paese di origine o entrare in contatto con la famiglia, la popolazione colombiana in Italia fa uso quotidiano delle nuove forme di interazione a distanza.

Riprendendo Alfred Schutz (1993) nella sua differenziazione tra Azione e Condotta, si ricorda che per lui l'azione è "l'esecuzione di un atto proiettato" o, che è lo stesso, una "condotta orientata verso un piano o un progetto predisposto in precedenza" (p. 94). Inoltre, secondo l'autore austriaco, quando questa proiezione obbedisce a una razionalità ottimale che ha un fine ben definito, accade che l'azione si concepisce in un "tempo futuro perfetto", ossia, come se "l'azione fosse già eseguita, terminata o avesse luogo nel passato" (p. 91). Ad

ogni modo, per egli, qualsiasi tipo di azione manca di significato “se la si separa dal progetto che la definisce” (p. 92).

D'accordo con ciò, la situazione della migrazione è, senza dubbio, un progetto nel quale molte persone si trovano immerse. Ma, soprattutto quando si tratta di migranti in cerca di opportunità lavorative (p.e. la maggior parte della popolazione colombiana in Italia), è un progetto che appare in modo costante incompiuto o incompleto, almeno fino a quando non si prende la decisione di ritornare o di stabilirsi definitivamente, momento che – per molteplici fattori – a volte si rimanda più di una volta nel corso del tempo. Nel caso di intraprendere la strada di stabilizzarsi definitivamente, però, la sensazione di incompletezza del “progetto” permane in modo costante dovuta alle difficoltà comuni per il migrante di integrarsi pienamente nella società italiana, salvo rare eccezioni.

In questo senso, la realtà del migrante colombiano in Italia sembrerebbe ironizzare sul tempo pensato da Schutz poiché per l'uomo e la donna sudamericani il loro progetto migratorio personale non si collocherebbe nel “tempo futuro perfetto” ma in un “presente continuo imperfetto”. È in questo modo che la situazione migratoria accompagna permanentemente la vita quotidiana del colombiano in Italia e fa sì che in modo continuo i suoi gesti ed i suoi pensieri dialoghino di continuo con le aspettative create all'inizio e con le aspettative che dopo, alla luce della realtà, emersero. Ciò, per il migrante, è un costante andare e venire dal punto di vista psicologico ed emotivo tra il progetto immaginato e la realtà delle azioni compiute. Un simile processo mentale è descritto da Schutz (1993) nel seguente modo:

Una azione è consapevole nel senso che, prima di realizzarla, abbiamo nella nostra mente un'immagine di quello che andremo a fare. Questo è il “gesto programmato”. Poi, nella misura in cui procediamo nell'azione, manteniamo continuamente l'immagine davanti al nostro occhio interno (ritenzione), o la evochiamo di volta in volta nella nostra mente (riproduzione). L'esperienza totale dell'azione ha un carattere molto complesso, e consiste nelle esperienze dell'attività nella misura in cui ha luogo... Questa “consultazione della mappa” è quello a cui ci riferiamo quando definiamo consapevole un'azione. La condotta senza mappa o rappresentazione è inconsapevole (pp. 92-93).

In questo modo, adottare quest'altra concezione dell'Esperienza come Azione Sociale ci permette in aggiunta di vedere meglio come le persone in un contesto migratorio, più che come individui isolati, passivi e vittimizzati, gestiscono in maniera importante la loro realtà presente dato che grazie all'esperienza migratoria, seguendo Alain Touraine (1997), questi uomini e donne, fino ad un certo punto, diventano “attori” della “propria storia” (p. 65).

Nella stessa direzione, Alfred Schutz, riferendosi alla figura del forestiero faceva notare che questo soggetto che giunge in una nuova società o cultura deve riadattare le sue strutture di pensiero e di azione per poter essere parte del nuovo contesto. Il cambio di scenario lo pone davanti ad una società con una storia diversa e che non lo riconosce come parte di essa. La sua assimilazione, il più delle volte, è lenta, irregolare e incompleta ma (cosa molto importante per comprendere l'azione del migrante) è anche strategica (Schutz, 1974).

Per il migrante, conoscere i limiti che possiede in questa nuova società nella quale “irrompe”, identificare in modo preciso le regole che governano la vita quotidiana in questa nuova cultura, comprendere la forma di funzionamento delle istituzioni e dei suoi funzionari, individuare luoghi in cui incontrare connazionali o persone dalle caratteristiche simili con le quali possa cercare di ricreare il “suo” habitus, imparare ad esprimersi in un'altra lingua, costruire una rete sociale sulla quale appoggiarsi, etc., sono gesti che formano parte di una lista vasta e lunga di azioni sociali che deve mettere in atto per non naufragare in una cultura che non è la sua e nella quale, per diversi motivi, si vede esposto a forme e modalità diverse di discriminazione sociale e culturale.

Che lo vogliano o meno, il contesto migratorio (con tutte le sfide e le difficoltà che comporta) spinge queste persone a dover vivere un processo di “soggettivazione” che porta come effetto “la costruzione del soggetto” (Touraine, 1997, p. 72). Il soggetto, secondo Touraine (1997), è quell'individuo che naviga tra due opposte figure: quella della volontà pura e quella della totale impotenza” (p. 74).

Tale posizione intermedia tra l'azione individuale piena e il potere schiacciante delle strutture sociali (classica opposizione sociologica) implicherebbe, d'accordo con il sociologo francese, che l'individuo coscientemente o incoscientemente debba rispondere ad una domanda di questo tipo: “come posso io, attraverso tutti gli avvenimenti della mia vita, tutte le influenze e le limitazioni presentatesi, arrivare a non perdere di vista me stesso, a costituirmi come un individuo singolo, a dire che la mia vita è, finalmente, la mia?” (Touraine, 2007a: 297). Per un migrante, ciò si tradurrebbe in come egli possa imparare a gestire la sua vita, cioè, le sue emozioni, le sue relazioni, le sue aspettative e frustrazioni (in pratica, la sua identità), in un ambiente completamente nuovo e diverso da quello dal quale è partito. La situazione forza la persona a formulare una strategia. L'Azione si pone davanti alla Struttura e perciò, come afferma Jedlowski (2008), *fare esperienza* “non può significare semplicemente registrare dei

fatti, ma viene a intendere un attivo processo di elaborazione dei dati dei sensi e di organizzazione di forme e di significati”, ossia, “l’esperienza è ora una relazione, un rapporto tra il soggetto e l’oggetto” (p. 64).

Ma, come se cambiare cultura fosse qualcosa di poco conto, la persona migrante deve anche affrontare – come qualsiasi altra persona nel mondo di oggi – una realtà che non smette di essere continuamente in trasformazione. Le istituzioni moderne nel mondo attuale, afferma Anthony Giddens (1997),

Differiscono da tutte le forme precedenti di ordine sociale per il suo dinamismo, per grado di sottovalutazione di usi e costumi ed il loro impatto generale. Nonostante ciò, non si tratta di mere trasformazioni esteriori: ***la modernità altera in maniera radicale la naturalezza della vita sociale quotidiana e riguarda aspetti più personali della nostra esperienza***. La modernità si deve intendere su un piano istituzionale; ma i cambiamenti provocato dalle istituzioni moderne si intrecciano direttamente con la vita individuale (p. 9).

Stando così le cose, un’infinità di persone, coinvolte nelle correnti migratorie internazionali che non cessano di crescere, con il loro progetto migratorio personale, si scontrano con due mondi sconosciuti: quello dell’epoca in cui vive (post-modernità/globalizzazione) e quello della cultura del paese di arrivo. La maggioranza di loro lo fa senza gli strumenti necessari perché, in generale, l’idea di migrare a un altro paese non è molto comune nelle società che, come quella colombiana, sono state storicamente isolate dai flussi di emigrazione e immigrazione internazionale malgrado i grandi flussi di spostamento umano che si sono verificati, comunque, all’interno dei propri confini nazionali.

La non conoscenza di una lingua di comunicazione internazionale come l’inglese, della lingua del paese di destinazione, delle culture e delle forme di interazione della società di arrivo, dei diritti umani e civili relativi ai migranti, delle politiche migratorie internazionali, delle regole che reggono l’economia globale del lavoro, tra le altre cose, rendono ancora più onerosa l’esecuzione del progetto migratorio delle persone che attraversano frontiere non solo geografiche ma anche linguistiche e culturali. Come si conclude dopo di intervistare le persone che hanno vissuto questo processo, le conseguenze sull’identità soggettiva, e sul benessere personale sono immediate anche se nel medio e nel lungo periodo alcune di esse vengono neutralizzate ed altre convertite in un capitale personale che cerca di essere adattato all’esperienza complessiva della vita soggettiva. Il rischio assunto, in molti casi, genera soddisfazioni economiche basilari (p e., sostenere materialmente la famiglia rimasta in

Colombia, offrire studi universitari ai figli che vivono lì) ma ad un alto costo in termini psicosociali: solitudine, mancanza di affetto, limitazioni allo studio, difficoltà a conseguire lavori qualificati, discriminazione, limiti alla mobilità sociale, etc. Nonostante ciò, aver assunto l'autentico rischio di migrare produce come insegnamento più importante che il soggetto impara che, sebbene con difetti e costi, forgiare un progetto è prima di tutto “un processo simile a quello di configurare e colonizzare un territorio” (Giddens, 1997: 12) che, in questo caso concreto, non si riferisce a qualcosa di spaziale ma di temporale: il futuro.

In un eccellente esercizio comparativo, Jedlowski (2008) fa una grande differenza tra l'uomo di ieri “che moriva vecchio e sazio” (cioè, un “uomo che aveva come esperienza una ‘saggezza’ acquistata in seno a una tradizione, e all'interno di un mondo dominato dai cicli e dalla ripetizione”) e l'uomo di oggi “che muore ‘stanco’ della vita, e non ‘sazio’” perché è “un uomo sprovvisto di tradizione, abitante di un mondo in perpetuo mutamento” (pp. 68-69). Lo sconvolgimento dell'ordine spazio-temporale e l'accelerazione della vita che si percepisce con l'innovazione scientifica e tecnologica di ogni giorno sembrerebbero, quindi, non permettere al soggetto il potere di prendersi una pausa sufficiente per poter fare bilanci, per guardarsi indietro e per poter riordinare la vita. In questo, così come accade con altre migliaia di persone di diverse parti del mondo, la sensazione del migrante è quella di trovarsi nel mezzo di una corrente globale che lo spinge da una parte e dall'altra e la fiducia del soggetto in sé stesso, sviluppata durante l'infanzia e che forma una “corazza protettiva” che “è sempre disposta a difendere l'io nelle sue relazioni con la realtà di ogni giorno” (Giddens, 1997: 11), subisce senza dubbio duri contraccolpi.

Quanto detto costituisce, quindi, un'altra potente ragione che obbliga il migrante, lontano dalle sue tradizioni e dai suoi affetti, a dover provare ad assumersi la sfida di diventare l'Attore protagonista della propria vita ed il Produttore degli eventi che lo riguardano. In generale, la sua strategia per transitare da una relativa stabilità culturale appresa nel suo paese di origine ad una relativa stabilità culturale estranea, da un lato, e da una relativa stabilità culturale generale ad una manifesta instabilità culturale di dimensione globale, sarà trattenere (per usare il linguaggio di Berger, Luckmann y Bourdieu) alcune *esperienze sedimentate e stereotipate del suo habitus* che siano utili nella nuova situazione e cercare di aprirsi mentalmente alle *esperienze inedite* che la vita gli fornirà in quanto migrante internazionale.

Dato che oggi si vive “come se ogni oggetto dell’esperienza si facesse fuggitivo, transitorio, volatile” in un ambiente in cui “non si tratta semplicemente del fatto che i saperi delle diverse tradizioni preesistenti alla modernità sono messi fuori gioco: è la possibilità stessa di *sedimentare esperienza* che viene messa in discussione” (Jedlowski, 2008: 75), il soggetto si sente forzato a *costruire* una sua propria realtà sociale, a cercare di dare un senso e solidità a questo mondo instabile e liquido in cui vive. Detto così, “la vita quotidiana si presenta come una realtà interpretata dagli uomini e che, per loro, possiede il significato soggettivo di un mondo coerente” (Berger & Luckmann, 2003: 34).

Riguardo ai migranti colombiani in Italia, è evidente che la distanza culturale e la distanza geografica li spinge a costruire un mondo formato da elementi appartenenti al qui e al lì. Con il suo pensiero e con l’interazione con i connazionali, ricrea un mondo lasciato alle spalle ma questo lo fa a modo suo e con le risorse a disposizione nel suo nuovo luogo di residenza. Cerca di portare avanti alcune pratiche e tradizioni ma in una forma molto diversa dall’originale. Si costruisce un *mondo proprio* in un *mondo estraneo* che comprende gli elementi più diversi: il linguaggio, l’alimentazione, la posizione sociale, i ruoli, il vestiario, il clima, l’occupazione, l’identità nazionale, l’identità di genere, la formazione, le forme di interagire, etc. Ciascuno di quegli elementi che nella sua cultura si sviluppavano in modo “meccanico” e si percepivano come “naturali” iniziano ad essere definiti di nuovo fino a dar forma ad una realtà propria che si vive in modo particolare. Nella sua esperienza migratoria, il soggetto combina il vecchio con il nuovo, il conosciuto con lo sconosciuto e l’eccezionale con l’abituale ma in un territorio, quello della vita quotidiana, in cui lui si incarica di darle un ordine ed un senso.

La realtà della vita quotidiana, ci dicono Berger e Luckmann (2003), si organizza intorno al “qui” del mio corpo e il “ora” del mio presente. Questo “qui e ora” è il centro dell’attenzione che presto alla realtà della vita quotidiana... Tuttavia, la realtà della vita quotidiana non si esaurisce in tali presenze immediate, ma abbraccia fenomeni che non sono presenti “qui e ora”. Ciò significa che *io sperimento la vita quotidiana su gradi diversi di vicinanza e di lontananza*, tanto spaziale quanto temporale. La cosa a me più vicina è la zona della vita quotidiana direttamente accessibile alla mia manipolazione corporea. Quella zona contiene il mondo che è alla mia portata, *il mondo nel quale agisco al fine di modificare la sua realtà* (pp. 37-38; mie note).

Orbene, tali modifiche e introduzioni di nuovi elementi che il soggetto provoca nel suo schema mentale e che, di conseguenza portano ad una “costruzione” della realtà, non avvengono come effetti di azioni arbitrarie né riguardano qualsiasi elemento che il soggetto

sceglie liberamente. Per lui, come per tutta la società e la cultura, ci sarà sempre uno strato più esterno e malleabile sul quale si possano introdurre cambiamenti ed uno più interno e duro sul quale, per scolpire una realtà diversa, si deve realizzare uno sforzo molto maggiore. Questi ultimi elementi sono le credenze, gli atteggiamenti, i pensieri, i sentimenti che, generalmente, erano stati introiettati attraverso la socializzazione primaria dell'infanzia.

Gli elementi “negoziabili”, invece, in genere sono stati adottati durante la socializzazione secondaria. Ciò comporta, ad esempio, che per un migrante colombiano l'uso della lingua madre, e non quella del paese in cui è arrivato, è vissuto come il linguaggio attraverso il quale può esprimere, con totale chiarezza e con tutte le sfumature richieste, i suoi sentimenti più profondi mentre, invece, sarà più disposto a cambiare il suo modo di vestire. Per lui, il primo aspetto costituisce un radicamento culturale acquisito ai tempi dell'infanzia difficile da modificare mentre, invece, il secondo aspetto è un'abitudine adottata successivamente che imparerà a vedere come necessaria ma non immodificabile e questo è così perché “il mondo interiorizzato nella socializzazione primaria si radica nella coscienza con molta più fermezza rispetto ai mondi interiorizzati durante la socializzazione secondaria”. (Berger & Luckmann, 2003: 169).

Stando così le cose, risulta più comprensibile la proposta teorica di Berger y Luckmann e, perciò, come afferma Jedlowski (2006), “l'idea che la realtà sia una costruzione sociale non comporta infatti in sé stessa alcuna rinuncia al realismo” (p. 4). Inoltre anche, continua Jedlowski,

In generale, va premesso che l'idea della realtà come costruzione sociale si appoggia su un presupposto comune a tutte le scienze sociali a partire dal Settecento: il presupposto che riconduce alla società la responsabilità delle proprie forme. Secondo tale presupposto, le forme che le società umane hanno assunto nel tempo non corrispondono a un disegno divino né all'automatismo della natura: corrispondono bensì al dispiegamento di meccanismi collettivi –ancorché largamente inconsapevoli e non intenzionali- che producono le società in rapporto stretto, ma non determinato, con gli ambienti entro cui si sviluppano (p. 4).

Per ciò che attiene a questo studio, la realtà che si costruisce o riconfigura da parte dei migranti colombiani gira, soprattutto, intorno al loro apprezzamento dell'Italia e della sua cultura (in particolare al contrasto tra quanto immaginato e quanto riscontrato), alla posizione sociale nella società d'accoglienza, alla discriminazione sociale, al tipo di lavoro che può

svolgere, alla necessità di incorporare la contingenza allo stile di vita, all'importanza che riveste il saper parlare bene la lingua del paese di destinazione, alla tranquillità che porta il vivere in condizioni di sicurezza e alle limitazioni scolastiche e all'integrazione sociale. Rimane, come una realtà più o meno fissa, invece, la sua religiosità, la sua apoliticità, e il suo stile alimentare. Ma è importante sottolineare che, ancora rispetto a quello strato culturale sedimentato, l'attitudine del migrante non è passiva perché nella sua situazione, anche per poter "riprodurre" il nucleo duro che conserva il suo "habitus", deve dispiegare un insieme di azioni sociali sia a livello individuale che collettivo che comportano diversi sforzi, anche economici.

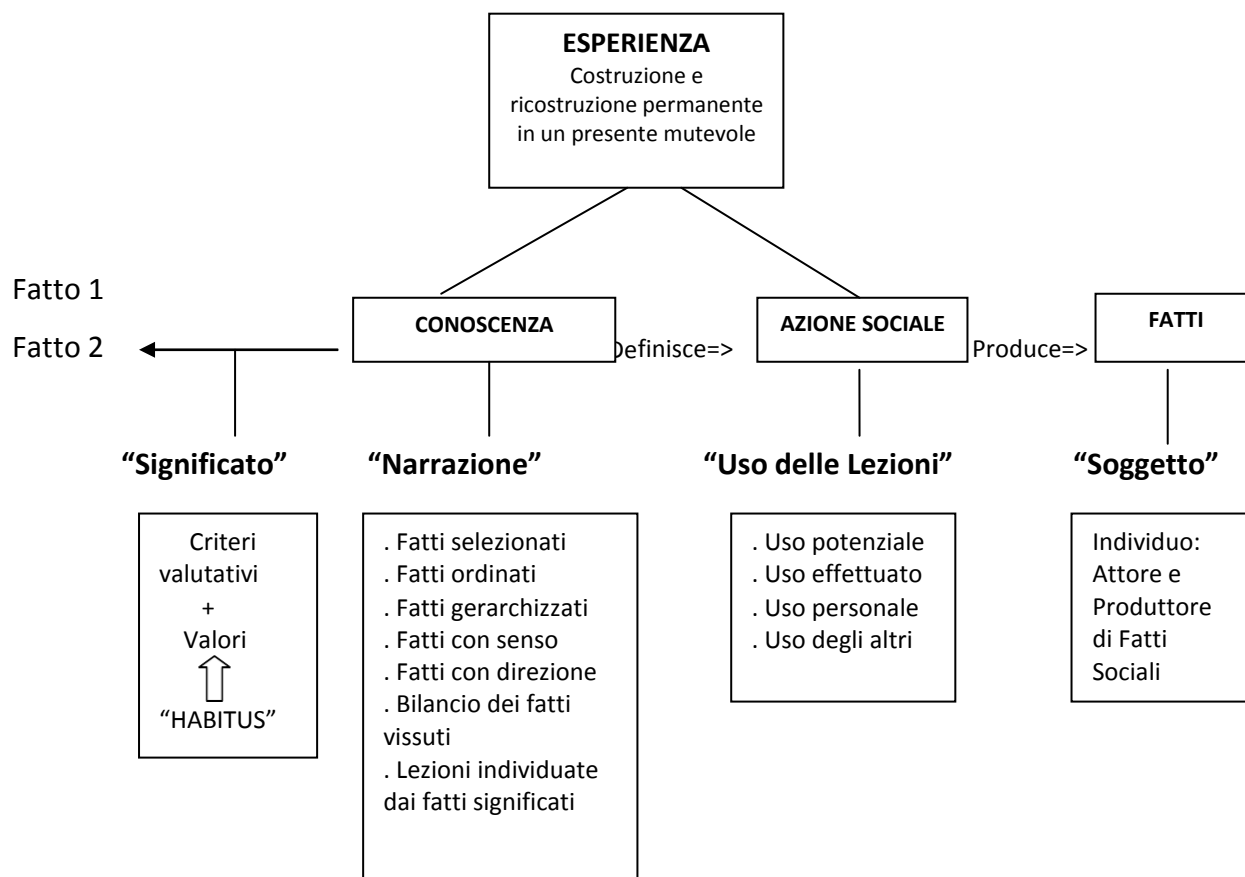
Mettere in evidenza una realtà come la precedente porta non solo a riconoscere meglio che la cornice d'azione del soggetto nella pratica è relativamente flessibile ma anche ad accorgerci che il tipo di ricerca degli scienziati sociali deve cambiare dal momento che ora non si deve scegliere tra un determinismo sociale ed una soggettività di ordine psicologico: tutto si mescola per creare le identità individuali" (Touraine, 2007b: 23).

Pensare l'*esperienza* come una *Conoscenza Pratica* e come *Azione Sociale*, e rivalorizzarla in ognuna di queste due forme, è quello che ci si era imposti di realizzare con questa ricerca incentrata sul migrante colombiano in Italia per mettere in evidenza come si costruisce come *Soggetto* in un paese straniero anche se in questa società di arrivo non venga considerato un vero *Cittadino*, cioè, come una persona con tutte le garanzie e le possibilità giuridiche, morali, politiche, sociali e culturali che tale status concede. Detto in altri termini, grazie alla comprensione dell'Esperienza come conoscenza pratica e come azione sociale è possibile visualizzare i non-cittadini italiani non come meri individui passivi o vittime delle circostanze ma come individui attivi (soggetti) che in modo individuale ma anche collettivo costruiscono e ricostruiscono sé stessi ogni volta che cercano di costruire e ricostruire il mondo che vivono.

Vista come una conoscenza pratica accumulata e considerata positivamente dagli altri, ossia, come Capitale Simbolico, questa esperienza di migrare potrebbe anche essere analizzata ma ciò è possibile, soprattutto, vedendo come il gruppo dal quale in un certo momento il singolo uscì la accoglie e la valorizza al suo ritorno. Il capitale simbolico, si ricorda, è un patrimonio riconosciuto positivamente agli occhi degli altri. Affinché l'esperienza della migrazione abbia quel carattere si richiederebbe, pertanto, che il gruppo d'origine potesse restare in contatto diretto con il soggetto migrante e attribuirgli rispetto, ammirazione e riconoscimento per il

fatto di essere uscito dal suo gruppo, comunità o collettivo. Dato che in questa ricerca il “tempo del ritorno” non è contemplato, questa faccia dell’esperienza come capitale accumulato e valorizzato socialmente dagli altri, non si può apprezzare con tanta limpidezza e profondità.

SCHEMA 1: LE FORME DELLA SPERIENZA



Quanto sostenuto fin qui intorno al termine “Esperienza” tende a porre maggiore enfasi sull’individuo piuttosto che sul gruppo ma, come si può osservare dallo Schema 1, l’Esperienza non è qualcosa che avviene con esseri isolati socialmente. Il vincolo tra la Struttura e l’Individuo emerge più chiaramente se, in primo luogo, osserviamo che l’operazione di significazione di fatti eseguita dal soggetto ha luogo solo a partire dall’uso di elementi (criteri valutativi e valori) che fornisce la società attraverso la formazione e l’introiezione dell’habitus. Con le parole di Peter Berger e Thomas Luckmann (2003) si direbbe che un soggetto, come qualsiasi altro della sua generazione, impara a vedere “come

verità oggettiva” uno “stesso corpo di conoscenza” attraverso la socializzazione che rende possibile che questo venga introiettato nell’individuo come una “realtà soggettiva” (p. 88). Detto in un altro modo, questo vuol dire che la forma in cui viene interpretata culturalmente la realtà sociale circostante è, per il soggetto, una buona misura “storica” poiché dalla stessa infanzia l’ha ricevuta più come una “tradizione” (“esperienza intersoggettiva sedimentata”) che come un “ricordo biografico” (p. 82) grazie all’uso di diverse formule di legittimazione e di meccanismi di controllo sociale che assicurano che, se manca la sedimentazione, l’individuo non può “trovare senso alla sua vita” (p. 89). Naturalmente, nel complesso conoscitivo che il soggetto eredita, si trovano i significati già stabiliti in precedenza, le modalità di giudicare il mondo ed i criteri per valutare gli eventi della vita, ossia, le “strutture di rilevanza” p. 62) che servono a definire se qualcosa è importante o superfluo, buono o cattivo, migliore o peggiore, etc.

In secondo luogo osserviamo come l’esperienza individuale ci riporta all’ambito sociale attraverso gli insegnamenti appresi che il soggetto utilizzerà di fronte ad una nuova situazione sociale che si ritrovi ad affrontare –e che abbia caratteristiche simili ad una precedente– o come l’esperienza dell’individuo è ripresa da un altro soggetto o gruppo di persone come “guida” per agire. Quando ciò accade in modo generalizzato, è qui che si può parlare di modifiche dell’habitus o, se si vuole, di ampliamento del corpo delle esperienze intersoggettive sedimentate. Seguendo Schutz si direbbe che questo “ritorno” dall’individuale al collettivo attraverso l’uso sociale generalizzato di un’esperienza singola implicherebbe la conversione del “significato soggettivo” in “significato oggettivo” (Hernández & Galindo, 2007).

1.4. ESPERIENZA COLLETTIVA

Per quanto riguarda l’Esperienza Collettiva, in questa ricerca si utilizzano strumenti teorici e concettuali provenienti non già dalla sociologia interpretativa di orientamento micro-sociologico ma dalla storiografia, dalla sociologia interpretativa di orientamento macro e dalla scienza politica.

Tuttavia, per capire l’esperienza collettiva è necessario partire dal legame intersoggettivo che sostengono gli individui in un contesto di gruppo e in situazioni di interazione sociale. tali

terreni di analisi sociologica, senza dubbio, devono molto alle riflessioni di Erving Goffman e di Alfred Schutz. Per il primo, sociologo nordamericano, l'interazione

Può essere definita, termini generali, come l'influenza reciproca di un individuo sulle azioni dell'altro quando entrambi si incontrano fisicamente. *Una* interazione può essere definita come l'interazione totale che ha luogo in qualsiasi occasione in cui un insieme dato di individui si trova in presenza mutua continua (Goffman, 1997: 27)

La sua definizione, come si sa, esige sempre la compresenza di almeno due persone ma può coinvolgerne molte altre (per esempio un gruppo) che si trovino a condividere uno stesso spazio ben definito, uno stesso tempo ed una attività nella quale tutti i soggetti si trovino compresi, anche se questa partecipazione sia in termini di disuguaglianza. La vicinanza fisica, o la relazione faccia a faccia, si considera fondamentale per poter incidere nella situazione di interazione e per poter cogliere il linguaggio non verbale dell'altro(i) attore(i): gesti, risa, tono di voce, sguardi, etc.

Nel complesso di questa ricerca, quegli spazi di incontro tra colombiani si localizzano fisicamente: luoghi di riunione del movimento politico "Colombianos en Roma con Mockus+Fajardo" (Piazza Spagna, Ambasciata della Colombia in Italia, case per le riunioni dei membri del partito, Villa Borghese), alcune chiese cattoliche dove alcuni di loro sono soliti riunirsi (Santa Maria Mediatrix, San Idelfonso e Santa Lucia) e una chiesa neopentecostale nata in Colombia ma che si trova anche in Italia (sede della Iglesia Ministerial de Jesucristo Internacional in Via Prenestina), tra gli altri.

In spazi concreti ed intorno ad attività nelle quali tutti gli attori del gruppo osservato si sentivano partecipi (concretamente in attività politiche e religiose), è stato possibile palpare l'esperienza collettiva migratoria dei colombiani in modo più o meno immediato cogliendo linguaggi espliciti ed impliciti, la conformazione dei sottogruppi, i temi di discussione, gli atteggiamenti di aspettativa di fronte a ciò che succede nel paese d'origine, le reazioni ai racconti pubblici sulle singole esperienze migratorie, le forme di diversione collettiva in questi spazi e momenti, etc.

In misura minore, altre reazioni ed orientamenti che lasciano intravedere lo schema condiviso collettivamente per dare significato alla realtà colombiana dall'Italia si sono potute rilevare anche ricorrendo a quelle che si chiamano "interazioni online" non contemplate da Goffman

nella sua analisi per la stessa ragione già ricordata in paragrafi precedenti. A differenza dell'interazione faccia a faccia che Erving Goffman descrisse con tanto rigore e dettagli ("interazione offline"), negli ultimi anni il mondo ha potuto verificare un'autentica rivoluzione della quotidianità e, in particolare, delle forme di interscambio sociale attraverso i fortunati "social network" su internet ("interazione online") che permettono di connettere in modo simultaneo persone che si trovano in diversi luoghi e con diversi fusi orari. A parte le parole o le immagini inviate, le faccine giocano un ruolo chiave nella trasmissione, nella distanza e nell'assenza fisica dell'altro attore, di stati emotivi, desideri e sentimenti condensati in piccole figure perfettamente uguali per tutti i membri della rete. In questo senso sembra si sia verificata una sorta di "delocalizzazione" e, fino ad un certo punto, di omogeneizzazione dell'interazione sociale probabilmente mai immaginata da Goffman.

Con il suo sviluppo accelerato, il mezzo online, senza dubbio, è diventato un nuovo spazio di interazione al quale si legano gruppi interi di persone e la dinamica della sua assimilazione è stata così rapida che già sembra assurdo pensare che le interazioni che si svolgono lì siano "virtuali" dal momento che ora si considerano "reali quanto quelle che si portano avanti nel mondo fisico" (Serrano-Puche, 2013: 354). Malgrado ciò, molte delle principali descrizioni di Goffman sull'interazione faccia a faccia sono applicabili all'interazione digitale: la presentazione dell'Io e gli sforzi di accettazione sociale sarebbero due di vari esempi. Nonostante queste veloci osservazioni, come si è detto all'inizio del paragrafo precedente, non è stato questo l'ambito di interazione sociale specificamente selezionato per cogliere l'esperienza collettiva dei colombiani in Italia. Forse una ragione di ciò è riconducibile al fatto che quando si è portato avanti il lavoro sul campo (sondaggi, interviste informali, osservazioni ed interviste qualitative) queste nuove forme di interscambio sociale, che avevano appena iniziato ad essere diffuse ed erano ancora un bene di lusso come gli smartphones, non erano, perciò, di comune accesso. Ad ogni modo, quel poco che si è potuto registrare da questo tipo di interazione ha lasciato intravedere che l'interscambio personale online non ha mai costituito un ostacolo né un sostituto dell'interazione faccia a faccia ma che, al contrario, ha aumentato la comunicazione tra i membri del Partito verde, ha facilitato gli incontri di gruppo, ha rafforzato i vincoli interpersonali ed ha coeso l'identità collettiva del gruppo politico.

Molto connesso al concetto di Interazione Sociale e, quindi, a volte molto difficile da separare nell'analisi che si fa nell'ambito diretto di studio, è quello dell'Intersoggettività la cui origine

si trova nella Filosofia Fenomenologica ma che, sociologicamente, fu sviluppato da Alfred Schutz e da Peter Berger e Thomas Luckmann. È difficile da tenere separati perché il secondo nasce dal primo. Ovvero, non si produce l'intersoggettività al di fuori dell'interazione sociale. Tuttavia, questo non vuol dire che la prima sfoci sempre nella seconda. Quindi, e d'accordo con le osservazioni realizzate nel corso di questa ricerca (Caicedo, Diario sul campo/Riflessioni), non sempre ogni interazione sociale porta all'intersoggettività poiché nel mezzo dell'interscambio sociale possono presentarsi disaccordi sulla valutazione degli eventi, allo stesso modo in cui possono presentarsi disaccordi su ciò che si suppone sia stato concordato (fatto che si verifica maggiormente in momenti di interazione euforica) o anche incomprensioni reciproche parziali o totali.

L'intersoggettività pone più attenzione al piano condiviso di coscienza frutto dell'interazione piuttosto che sul piano soggettivo di coscienza dell'altro quando si interagisce. Da ciò discende che stare al lato dell'altro e con l'altro in un momento/spazio determinato, l'intersoggettività cerca di captare come mai un soggetto è dentro la corrente di coscienza dell'altro e viceversa. L'empatia, o connessione di coscienze diverse, è la chiave di questo processo. Ma trovarsi in uno "stato di empatia" non significa trovarsi nello "stato di simpatia". L'empatia significa comprendere l'altro, comprendere la sua situazione, le sue sofferenze e le sue speranze, etc., e nello stesso tempo l'altro si sente compreso, ma questo non significa vivere sulla propria pelle gli avvenimenti dell'altro né adottare per intero il suo punto di vista, ossia, essere simpatico (Caicedo, Diario sul campo/Riflessioni). Vivere sulla propria pelle esperienze estranee è, ipoteticamente, il compito che svolge la simpatia. Si usa "ipoteticamente" nel senso di qualcosa che non succede realmente perché, come sostiene Alfred Schutz (1993),

Il postulato che io posso osservare i fatti vissuti da un'altra persona esattamente nello stesso modo in cui lo fa quest'altra persona, è assurdo, poiché presuppone che io stesso ho fatto esperienza di tutti gli stati coscienti e gli Atti intenzionali dentro i quali si è formata tale esperienza. Ma ciò potrebbe accadere soltanto all'interno del mio vissuto e dei miei Atti di attenzione nei confronti del mio modo di vivere gli eventi. I miei vissuti dovrebbero dunque raddoppiare quelli dell'altro fin nei minimi dettagli... Ma c'è di più: io dovrei essere capace di ricordare tutto il vissuto dell'altro e, pertanto, aver vissuto quegli stessi accadimenti nello stesso ordine dell'altro; e infine dovrei avergli attribuito esattamente lo stesso grado di attenzione che egli gli riservò. In sintesi, la mia corrente di coscienza dovrebbe coincidere con quella dell'altro, il che equivale a dire che *io* dovrei *essere* l'altra persona (p. 129).

Osservare le conversazioni e le diverse forme che queste adottano in piani interattivi come la presentazione pubblica di testimonianze in una chiesa neopentecostale, le riunioni che si

svolgono prima e dopo il rito della messa in alcune chiese cattoliche, gli incontri politici di un gruppo di colombiani in diverse parti della città, tra altre situazioni di interazione sociale, hanno permesso di prendere coscienza su come agisce l'intersoggettività nel caso dei colombiani e, con ciò, di addentrarsi nel terreno della coscienza non solo individuale ma anche collettiva per vedere l'esperienza migratoria al di là di una persona concreta.

Ma, in questa ricerca, cosa si è voluto intendere per Intersoggettività in termini di concettualizzazione sociologica? Seguendo Schutz (1993), si è pensata come quel processo mentale attraverso il quale si riconosce la "coesistenza" e la "simultaneità" di almeno due "correnti di coscienza" (io, tu, etc.) che hanno "strutture analoghe" e che si "intersecano" in una situazione di interazione quotidiana formando un "Atto intenzionale che abbraccia entrambe" le correnti (pp. 131-133). Da parte loro, Berger e Luckmann (2003), noti eredi della sociologia fenomenologica di Schutz, sottolineano che "la realtà della vita quotidiana mi si presenta come un mondo intersoggettivo, un mondo che condivido con altri"; inoltre so che tale realtà, diversa dalla realtà dei sogni, per esempio, "è così reale per gli altri così come lo è per me", fatto che comporta che nella vita quotidiana io non possa esistere "senza interagire e comunicare continuamente con gli altri" e, per ultimo, che "io so che in questo mondo c'è una corrispondenza continua tra i miei significati ed i loro" (pp. 38-39).

Sia per Schutz che per Goffman o per Berger e Luckmann, tra molti altri, non esiste quindi la probabilità di azione sociale senza che l'"altro", in uno o nell'altro modo, in modo tangibile ma anche intangibile, si trovi coinvolto nella maniera di agire di un soggetto venendo a creare una "noi-relazione" che si caratterizza per essere una relazione che vincola le coscienze e le correnti di pensiero che interagiscono tra loro.

Basandosi su questa sorta di "sicurezza teorica" è possibile cogliere l'esperienza collettiva in quanto: a) il soggetto nella vita quotidiana non è un essere isolato socialmente, b) il soggetto vive la vita quotidiana in situazioni costanti di interazione sociale, c) nelle interazioni sociali emerge l'intersoggettività, la ricerca si è realizzata attraverso interviste singole e osservando, come già si è detto, numerosi momenti di interscambio con l'intento di estrarre, da lì, il collettivo.

Quanto detto in precedenza presuppone che il ricercatore sia partecipe delle situazioni di interazione tra i soggetti nelle quali si manifesta l'intersoggettività ai fini di comprendere

l'esperienza collettiva. E anche se questo in buona misura è così, per Schutz non è sufficiente il compito di osservazione per poter individuare quel tipo di esperienza perché il significato di quello che lì succede sarà sempre compito diretto dell'attore.

Come alcuni decenni dopo (1973) nel suo famoso saggio "Descrizione densa: verso una teoria interpretativa della cultura" dirà l'antropologo Clifford Geertz (2003: 20 y 23), il ricercatore sociale – a giudizio di Schutz – non è uno scienziato sperimentale in cerca di leggi ma un interprete di seconda mano. Questo obbliga, pertanto, il ricercatore a riprendere il significato che l'attore dà ai fatti di cui è protagonista ma anche, e qui Schutz si basa su Max Weber, a procedere nel conoscere il suo passato e ad indagare sulle sue aspirazioni sul futuro interrogandosi sui motivi-perché e sui motivi-per grazie ai quali l'atto concreto osservato di interazione e di intersoggettività possa trovare un luogo più adeguato di collocazione e comprensione (Olvera, 1990; Schutz, 1993). Si ricorrerebbe, allora, ad un'operazione di contestualizzazione del fatto nel quadro dei significati individuali, di tali significati in una biografia personale e a questa in una cornice più ampia degli sviluppi della sua società e della sua cultura. Infine, si dovrebbe andare al di là del soggetto stesso per comprenderlo da un'angolatura maggiore.

Questo, nel caso del gruppo di migranti colombiani in Italia ha comportato non solo uno sforzo di osservazione delle situazioni interattive e di realizzazione di interviste ma ha spinto anche a cogliere quel quadro di riferimento culturale condiviso e precostituito del fatto migratorio e che, nonostante la nuova situazione, continuava a riprodursi – in un modo particolare – all'estero. È per questo che i concetti di Cultura Politica e di Cultura Religiosa divennero importanti per comprendere l'esperienza migratoria collettiva dei colombiani in Italia in connessione con l'habitus, le esperienze sedimentate e le tradizioni che permettono di avere un punto di riferimento per capire come è stata l'esperienza migratoria ma riferita ad un ambito di gruppo.

Poiché comprendere l'esperienza altrui comporta farsi domande dal punto di vista dell'altro rispettando i significati che l'altro attribuisce ad un fatto si cerca di andare oltre le "manifestazioni esteriori" o "segni", che non sono altro che "mere indicazioni" (Schutz, 1993: 142), si realizzò, allora, un sondaggio non per registrare "dati oggettivi" ma di opinione affinché si cogliesse, mediante il registro delle tendenze nelle risposte, che significato ha

avuto a livello collettivo l'atto di migrare riferito a due grossi temi che attraversano il passato ed il presente della società colombiana: la politica e la religione.

Preoccupati per la sorte della democrazia in Occidente e per i suoi ideali di Ragione e Libertà nati con l'Illuminismo che erano stati messi a dura prova dal fascismo e dal comunismo nei decenni passati, in primo luogo, e per i "problemi" contemporanei che gli procuravano i "conflitti nazionali" in Asia e in Africa, in secondo luogo, nel 1963 gli scienziati politici nordamericani Gabriel Almond e Sidney Verba in *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, coniarono il termine "Cultura Politica". Dopo aver studiato e messo a confronto cinque casi di democrazia, uno dei quali era quello italiano, questi due autori, rispetto al concetto, stabilirono da un lato che

Il termine cultura politica si riferisce ad orientamenti specificamente politici, posizioni relative al sistema politico e ai suoi diversi elementi, così come ad atteggiamenti relazionati con la funzione di uno stesso all'interno di tale. Parliamo di cultura politica allo stesso modo in cui potremmo parlare di una cultura economica o religiosa. È un insieme di orientamenti relazionati ad un sistema speciale di oggetti e processi sociali (1992, p. 179).

E, dall'altro lato, che

qui possiamo solo sottolineare il concetto di cultura in uno solo dei suoi tanti significati: in quello di *orientamento psicologico verso oggetti sociali*. Quando parliamo della cultura politica di una società, ci riferiamo al sistema politico che ci informa sulle conoscenze, sentimenti e valutazioni della sua popolazione. (1992, p. 180)

Nel modo in cui Almond e Verba (1992) pensarono la "Cultura Politica", cercando di contribuire allo "sviluppo di una *teoria scientifica* della democrazia (p. 178, da me sottolineato), ci sono molti aspetti problematici e difficili da accettare oggi che hanno generato un'infinità di dibattiti, al punto tale che si afferma che è un concetto "in continua formazione", "oggetto di studio di diverse discipline" e che "si è studiato utilizzando diversi riferimenti metodologici" (Cárdenas Ruiz, 2012: 398).

Tra le numerose critiche che sono state fatte alla versione originale di questo concetto, e a partire da quello che in questa ricerca si è potuto osservare e in funzione di ciò che qui interessa, si individuano quattro obiezioni.

In primo luogo il marcato occidentalocentrismo presente nella concezione e che si esprime in diversi modi:

- a) Vedere la democrazia solo dalla prospettiva dei contributi dei paesi occidentali nella sua pratica concreta. In speciale modo, i paesi anglosassoni sono considerati il modello da seguire ed i loro processi storici sono valutati ponendo maggiormente l'attenzione sugli aspetti virtuosi ("congruenza", "equilibrio", "corrispondenza") piuttosto che su quelli difettosi. Il caso del processo della costruzione della democrazia in Inghilterra è, per loro, paradigmatico: una evoluzione culturale continua perfettamente accompagnata da cambiamenti corrispondenti alla struttura (Almond & Verba, 1992: 187).
- b) Considerare i processi di decolonizzazione africana e asiatica come una sorta di "minaccia" per la democrazia e la stabilità occidentale (Almond & Verba, 1992: 171) nel contesto di una concezione evolutiva e progressista lineare della democrazia. Qui un esempio delle molte frasi dello stesso stile:
- In questo modo, l'*evoluzione* da una cultura politica parrocchiale a un'altra di suddito può indugiare su tutta una serie di *punti continui* tra loro
 - Il *passaggio positivo* da una cultura di suddito ad una di partecipazione abbraccia la *diffusione* degli orientamenti positivi verso un'infrastruttura democratica
 - Abbiamo incluso l'Italia e il Messico nel nostro studio come esempi di *società meno sviluppate*, con *sistemi politici in transizione*. L'Italia, almeno nel sud e nelle isole, possiede una struttura sociale e politica *premoderna*
 - Il Messico è il meno moderno dei cinque paesi considerati: esiste ancora una popolazione contadina relativamente grande con orientamento tradizionale ... il caso del Messico può offrire dati utili sulle caratteristiche della cultura politica in paesi non occidentali. (pp. 188, 191, 200 e 201 da me sottolineato)
- c) Pensare alla necessaria diffusione della democrazia occidentale al resto del mondo, a quelle che vengono chiamate "nazioni giovani" o "nazioni nuove" quando ci si riferisce, ad esempio, a popoli come quelli africani o a quelli tacciati di avere "una cultura politica parrocchiale" e dove, per questi due autori, i ruoli politici sono "diffusi" (Almond & Verba, 1992: 182). In questa operazione di classificazione e al tempo stesso di gerarchizzazione Almond e Verba ignorano gli scompigli etnici causati dalle democrazie europee in Africa e la connivenza delle democrazie occidentali con le dittature africane. Inoltre, ignorano le numerose forme tradizionali ed effettive della giustizia comunitaria partecipativa esistenti prima della comparsa

delle democrazie moderne occidentali³. Le stesse idee di Almond e Verba sono utilizzate e ripetute in maniera costante in America Latina per sostenere che le comunità indigene non sono gruppi umani a carattere democratico ma di stampo autoritario anche se lì esistono forme più eque di distribuzione della terra e diverse espressioni di giustizia comunitaria che propendono più per la riparazione della vittima che per la punizione del reo⁴. Nell'uno e nell'altro caso la profusa critica post-coloniale e de-coloniale mostra i vizi, delle volte intenzionali, di incomprendimento verso ciò che non è occidentale.

In secondo luogo, la versione troppo statica della cultura politica partecipativa ideale che fa pensare che, nella sua versione migliore, sarebbe una cultura quasi inamovibile, omogenea e di largo consenso, il che lascerebbe poco spazio alle differenze, al dissenso e alla diversità dei ritmi storici. Riguardo ciò, lo scienziato politico italiano Giacomo Sani, con uno sguardo più dinamico e differenziatore, ci ricorda, tra le altre cose, che “una cultura politica non è un'identità unitaria ed omogenea, ma una combinazione di parti che possono modificarsi anche ad una velocità diversa” e che “le modifiche dell'attualità che interessano le avanguardie ... non sono necessariamente buoni indicatori di quanto sta succedendo a livello delle grandi masse” perché “quasi sempre l'evoluzione che interessa le prime si manifesta con notevole ritardo tra le seconde” (1993, p. 126).

In terzo luogo, pensare in modo radicale che le chiese sono un ostacolo alla democrazia e non un suo alleato, come si può notare in questo studio rispetto al ruolo sociale di alcuni agenti importanti della religione nella sfera religiosa colombiana. Da ultimo, il fatto di concentrarsi più sugli oggetti di orientamento dei soggetti che sui soggetti stessi nonostante nella sua definizione appaiano espressioni come “orientamento psicologico” e “sentimenti”, ad esempio. A dimostrazione di ciò, si compari la forma diffusa delle domande che a loro giudizio dovrebbe essere fatta nell'ultima colonna della matrice di analisi che disegnarono con la forma sistematica delle domande ai fini del contenuto delle altre colonne. Infatti, la

³ Sono oggi famosi a livello mondiale i tribunali comunitari di giustizia partecipativa *gacaca*. Malgrado i problemi ed i limiti riferiti al caso del Genocidio in Ruanda avvenuto nel 1994, il suo potenziale come strumento quotidiano di riconciliazione, come mezzo per conoscere la verità e per ristorare le vittime è innegabile. Nel 2011 Human Rights Watch pubblicò un rapporto critico dal titolo *Justice Compromised. The Legacy of Rwanda's Community-Based Gacaca Courts*.

⁴ Data la grande varietà delle espressioni della giustizia indigena in America Latina, molte delle quali ad alta partecipazione della comunità, si utilizza il termine “Diritto Proprio Indigeno”. La maggior parte di tali forme comunitarie di giustizia si è sviluppata al margine e come forma di resistenza culturale al diritto positivo occidentale.

parte emotiva della colonna “se stesso come un oggetto” resta inesplorato nelle domande che loro suggeriscono di fare (Almond & Verba, 1992: 182).

Nonostante tutte queste obiezioni, alle quali si possono aggiungere molte altre critiche provenienti da quei paesi rimasti incompresi e mal rappresentati nell’analisi generale realizzata da Almond e Verba (per l’Italia, si veda Sani, 1989; per il Messico, García Jurado, 2006), si deve dire che la tesi continua ad essere fonte di ispirazione, soprattutto per considerare la cultura politica come un insieme di modelli e di orientamenti relativamente stabili, per individuare l’importanza del soggetto come oggetto stesso della politica e per evidenziare che “il laccio che unisce la micro e la macro politica è la cultura politica” (Almond & Verba, 1992: 195). Questi tre elementi tuttora validi della concettualizzazione originaria della Cultura Politica sono stati, in effetti, quelli presi in considerazione per comprendere l’esperienza migratoria collettiva da un punto di vista politico e religioso ma non incentrata sugli oggetti esterni al sistema politico/religioso ma sui soggetti, sulle azioni, sulle opinioni e sulle percezioni. Porre l’accento su questi ultimi porta, in modo naturale, a considerare la Cultura Politica da una prospettiva analitica che va al di là di quella esposta da Almond e Verba, in quanto implica riprendere alcune delle principali proposte della posizione della sociologia e dell’antropologia interpretativa applicata a questo campo di interesse attraversato da diverse discipline: la storia politica, la scienza politica, l’antropologia politica, la psicologia politica e la sociologia politica.

Per questa ragione, salvo quello che qui si mantiene della concezione originale di Almond e Verba, si deve aggiungere quanto elaborato da Clifford Geertz (2003) nel suo saggio “La politica del significato” quando afferma che

Qui, cultura non è né culto né usanza, ma costituisce le *strutture di significazione* in virtù delle quali gli uomini *danno forma alla loro esperienza*; e la politica non è colpi di stato né costituzioni, ma è uno dei principali scenari in cui si sviluppano pubblicamente dette strutture (p. 262; sottolineato mio)

Da un’altra angolatura, ci troviamo di nuovo di fronte al fatto che per poter studiare l’esperienza politica in contesti migratori, in questo caso ad un livello collettivo, si richiede l’analisi e la comprensione di come gli individui e i gruppi dotano di significato la realtà politica più che la descrizione e la spiegazione di come funzionano le norme, le leggi, le costituzioni o l’apparato burocratico. In nessun modo ciò vuol dire che per la Cultura Politica,

vista da una prospettiva interpretativa, ciò che è istituzionale si considera materia insignificante ma che, piuttosto, si esorta sempre a fare un'analisi in relazione ai sentimenti, alle attitudini e alle opinioni degli attori e non isolata da questi. Operazione analitica che è più urgente svolgere in ambienti politici turbolenti come quello colombiano dove, come illustrava Geertz (2003) sul caso dell'Indonesia, "la configurazione della vita ufficiale e la sfera dei sentimenti popolari si sono dissociati a tal punto che le attività del governo, anche se importanti, sembrano ciò nonostante quasi fuori luogo" (p. 266).

La conseguenza di tale dissociazione è un forte sentimento di impotenza, frustrazione, disillusione e la sensazione di non poter fare niente, né come individuo né come collettivo, né come società, di fronte ai gravi ed annosi problemi che affliggono la democrazia colombiana: il conflitto armato interno più antico del pianeta, gli alti livelli di corruzione, uno dei tassi più elevati di impunità nel mondo, preoccupanti livelli di disuguaglianza sociale, etc. Il risultato concreto di questa separazione tra una vita politico istituzionale che dà l'apparenza di essere attiva ma che si trascina dietro enormi difficoltà di funzionamento e una cultura politica che sembra inamovibile nel suo rifiutare tutto ciò che è relazionato con la politica e con i politici, è lo stato permanente di apoliticità e di astensionismo elettorale che in condizioni di migrazione tende ad acuirsi, come nel caso dei colombiani in Italia. Perciò, quando si tratta di studiare i cambiamenti di una cultura politica, come fa notare il professore Giacomo Sani (1993),

è importante non confondere la dinamica di fondo con quei fenomeni di turbolenza superficiale che sono una caratteristica comune di tutti i sistemi politici aperti. In questi, appaiono continuamente nuovi problemi, le crisi si succedono, le vicende incalzano dando l'impressione che tutto sta cambiando rapidamente. Ma in genere si tratta di tormenti superficiali che solo marginalmente incidono sulle dinamiche dei fenomeni che si dissipano a livelli più profondi" (p. 126)

Se sottoscriviamo l'idea già presentata di Almond e Verba, cioè che "parliamo di cultura politica nello stesso modo in cui potremmo parlare di una cultura economica o religiosa", allora tutto ciò che è stato affermato fin qui, in modo generale, sarebbe valido anche per la Cultura Religiosa. Tuttavia di fronte a questa (che è una realtà culturale molto più radicata ed accettata della realtà politica data la sua forte e continua presenza dall'epoca coloniale) si deve precisare meglio il suo contesto con l'aiuto di alcuni strumenti concettuali ancora più concreti.

La prima categoria fa riferimento alla nozione di “Campo Religioso” sviluppata da Pierre Bourdieu. Basandoci su questo autore (Bourdieu, 2006b) e su altri analisti della sua opera in diversi spazi accademici nazionali (in Spagna: Castón Boyer, 1996 e Fernández Fernández, 2013; in Italia: Corchia, 2006; Alciati, 2012 e Pace, 2012; in Colombia: Beltrán, 2003), in questa trattazione per “Campo Religioso” si intende quello spazio di relazioni oggettive relativamente autonomo che nella società esiste per accedere al controllo e/o al monopolio di un bene-servizio culturale specifico (la spiritualità) e nel quale alcuni agenti (dotati di proprio capitale) che occupano posizioni sociali dominanti (la Chiesa cattolica colombiana unita in maniera differenziata ai partiti politici tradizionali e allo Stato) e/o dominate (altre religioni cristiane o non cristiane minoritarie) entrano in competizione, alleanza e/o opposizione sotto alcune regole definite che però possono variare in funzione della correlazione di forze degli agenti in un momento determinato. Quelle regole, tuttavia, restarono fortemente definite dai processi di Conquista e Colonizzazione vissuti nel complesso dell’America Latina dopo l’invasione europea che impose, molte volte con un forte ricorso alla violenza e con l’aperto appoggio statale, un modello spirituale occidentale che permase invariabile per vari secoli e che implicò la sottomissione, la persecuzione e la discriminazione di pratiche religiose non europee (quelle indigene e quelle africane) e di quelle europee non cattoliche.

Questa descrizione generale della sfera religiosa colombiana, che grosso modo si applica all’insieme dell’America Latina, deve comprendere anche il fatto che la mappa della spiritualità latinoamericana ha vissuto un’intensa e grande trasformazione dalla metà del XX secolo fino al presente dovuto all’ingresso, prima marginale poi massivo, di nuovi agenti religiosi (chiese protestanti, pentecostali, neopentecostali). Con una strategia silenziosa ma efficace e facendo leva sulle mancanze dell’agente dominante (la chiesa cattolica) che non seppe reagire in tempo, questi nuovi agenti spirituali hanno toccato la sfera religiosa dell’America Latina a tal punto che il sociologo francese Jean-Pierre Bastian (1997) concettualizzò quella nuova realtà sotto la categoria di “Mutazione religiosa”. Questa consisterebbe nel fatto che ...

Anche quando la Chiesa cattolica romana sembra godere ancora di legittimità storica, tutto sembra indicare che la tendenza alla atomizzazione religiosa va crescendo e che in alcuni paesi o regioni *si trovi virtualmente dislocata dal suo ruolo centrale nella regolazione del campo religioso*. Da alcuni anni, si presentano chiari indizi del fatto che per la prima volta dai tempi della Conquista, la Chiesa cattolica romana *sta perdendo il controllo sulla sfera religiosa* e sulle divinità (p. 10; sottolineati miei).

È sulla base di questa situazione storica che attualmente si continua a sostenere che, per studiare l'esperienza migratoria collettiva, si è deciso di realizzare una comparazione tra due forme diverse di religiosità colombiana (cattolica e neopentecostale) che si riflettono in Italia con il proposito di illustrare come quella conformazione della sfera religiosa colombiana, le sue rispettive sottoculture religiose ed i suoi rispettivi habitus, modellati in genere prima del compimento del progetto migratorio, incidono in modo diverso sulla situazione migratoria.

Per poter comparare tali esperienze collettive si fece uso anche di altre categorie concettuali. Una di queste è la "Religione come lingua" per la quale Pierre Bourdieu (2006b) esorta a trattare analiticamente la religione come se fosse una lingua che, da un lato, è uno "strumento di comunicazione" e, dall'altro, è uno "strumento di conoscenza" (p. 30). Nel primo senso, la religione stabilisce vincoli tra i soggetti perché trasmette loro dei messaggi. Nel secondo senso, la religione attraverso quel messaggio produce una conoscenza particolare: quella di comprendere i disegni divini in funzione della vita quotidiana degli esseri umani. La religione come lingua ha molte maniere di materializzarsi: la Bibbia, la sua lettura privata e pubblica, le parole del sacerdote o del pastore, i canti religiosi, le confessioni (nel caso del cattolicesimo), le testimonianze dei credenti (nel caso dei neopentecostali), etc. In tutto ciò, comunicazione e conoscenza vanno sempre a braccetto.

Su questa idea poggia il fatto che è largamente riconosciuto che, come fa notare Paul Ricoeur (1995), "il linguaggio è nel processo per il quale *l'esperienza privata si rende pubblica*" (p. 33; sottolineato mio). Esattamente in quest'ottica Berger e Luckmann (2003) affermavano che

Il linguaggio "oggettivizza" le esperienze condivise e le rende accessibili a tutti quelli che appartengono alla stessa comunità linguistica, perciò si converte in fondamento e strumento dell'ammasso collettivo di conoscenza. Inoltre, il linguaggio apporta i mezzi per oggettivare nuove esperienze, permettendo che siano incorporate all'insieme di conoscenza già esistente, ed è il mezzo più importante per trasmettere le sedimentazioni oggettivate e oggettivizzate nella tradizione della collettività presa in considerazione (p. 89).

In questo modo, grazie ad un attento ascolto dell'uso del linguaggio da parte del prete cattolico durante la messa, del fratello-pastore durante il culto dell'insegnamento e dei testimoni dei credenti neopentecostali, è possibile trovare un varco attraverso il quale si rivela come l'esperienza soggettiva si concretizza nell'esperienza oggettiva e come l'individuale si rende collettivo. È qualcosa che succede non solo con il linguaggio orale ma anche con il linguaggio non verbale poiché, come studiava Erving Goffman (1997: 14), il soggetto non si

esprime solo con le parole sulle quali ha un controllo relativamente cosciente (“espressione data”), ma anche con i gesti, movimenti, velocità e tono di voce, etc., sui quali il suo controllo è minore perché irrompono nel discorso in modo inconsapevole (“espressione che emana da lui”). Nel dire questo, si ha in mente in particolare come le testimonianze pubbliche su problematiche quotidiane relative al tema del contesto migratorio eseguite dai credenti neopentecostali nel culto dell’insegnamento, essendo accompagnate da una forte emotività fisica (voce tremante, singhiozzi, silenzi, parole spezzate, etc.), creano momenti di grande connessione collettiva spirituale e sociale.

Dall’altra parte, per comprendere meglio come si sviluppano le relazioni e le interazioni tra i parrocchiani e la loro guida spirituale (sacerdote cattolico o fratello-pastore neopentecostale), è importante tenere in considerazione la distinzione bourdieusiana tra “dominio erudito” e “dominio pratico” (Bourdieu, 2006b: 44) grazie alla quale si rende noto che, nello stesso scenario condiviso del culto della Santa Messa o dell’Insegnamento, si notano due spazi diversi con due attori distinti che però si relazionano tra loro stabilendo un dialogo che in una cultura religiosa è verticale e unidirezionale (cattolicesimo) mentre nell’altra è più orizzontale e bidirezionale (neopentecostalismo). In base a ciò, la religione come lingua che trasmette messaggi e che produce conoscenza si comporta in modo diverso a seconda della forma interattiva tra il dominio erudito ed il dominio pratico, incide sull’aspetto spirituale e si incorpora nell’esperienza migratoria collettiva. Nel dominio erudito si trova ed opera l’agente la cui conoscenza ed esperienza di ordine spirituale sono legittimate e riconosciute da coloro che si trovano nel dominio pratico. Oltrepassare i confini tra uno spazio e l’altro è possibile ma a determinate condizioni che non mettano in pericolo questa divisione. Nel caso del cattolicesimo colombiano lo sconfinamento di frontiere tra un dominio e l’altro avviene quando il sacerdote delle anime, in un momento/spazio diverso da quello del culto, si comporta come uno dei suoi parrocchiani (tradizione storica radicata). Nel caso del neopentecostalismo le frontiere si presentano maggiormente evanescenti facendo uso sistematico dell’espressione “fratello” che serve per designare tanto chi si colloca nel dominio erudito quanto chi si colloca nel dominio pratico.

Infine, si deve dire che comprendere l’esperienza collettiva, sia sul piano politico che religioso, è un’operazione analitica che, in termini temporali, richiede di andare oltre il presente immediato dato che la Cultura Politica e la Cultura Religiosa sono realtà formatesi nel corso di numerose generazioni e che si recepiscono a mo’ di eredità attraverso le diverse

forme di socializzazione primaria (principalmente famiglia e scuola) e secondaria (mezzi di comunicazione, istituzioni, norme, etc.). Secondo Giacomo Sani (1993), per “ragionare intorno alle caratteristiche della cultura politica di massa di un paese è utile partire non dall’osservazione di quello che esiste in un dato momento ma dei cambiamenti prodotti in un lungo periodo di tempo (p. 126). Si rende necessario procedere in questo modo quando l’oggetto di studio è la cultura religiosa poiché, ancora più della politica, la religione di solito ha radici nella società molto più forti perché per il soggetto quelle credenze fondano le loro radici in tempi remoti e perché il discorso religioso si appella più alle emozioni profonde che alla ragione.

Quanto affermato obbliga ad avere sempre presente che si osserva nell’attualità in un gruppo può essere frutto non dell’immediatezza del tempo ma può derivare da processi storici conformati nel lungo periodo. I comportamenti, i sentimenti e le opinioni dei colombiani in Italia rispetto alla religione e alla politica e a come ciò incide nella definizione della loro esperienza migratoria, pertanto, si rendono maggiormente comprensibili se si tiene conto di ciò che lo storico francese Fernand Braudel ha definito *Lunga Durata*.

Questa “nozione” – come la chiama Braudel – è frutto di un doppio sforzo. All’interno della storiografia, contro la storia tradizionale che si caratterizzava per la sua attenzione al “tempo breve, all’individuo e all’evento” il cui racconto era “precipitoso, drammatico, di corto respiro” (Braudel, 1970: 64), da un lato, e contro la storiografia sociale ed economica preoccupata dai movimenti congiunturali (p. 64), dall’altro; e verso l’esterno, in direzione delle altre scienze sociali, perché aveva la pretesa di fornire dalla storia uno strumento che fosse potente ed utile per la sociologia, l’economia e l’antropologia (p. 63).

Braudel (1970) definirebbe la *Lunga Durata* come una struttura che è

indubbiamente una composizione, un’architettura; ma, ancora di più, una realtà che il tempo tarda enormemente nel logorare e trasportare. Certe strutture sono dotate di vita così lunga che si convertono in elementi stabili di un’infinità di generazioni: ostruiscono la storia, la ostacolano e, quindi determinano il suo trascorrere. Altre, al contrario, si disintegrano più rapidamente. Ma tutte loro, costituiscono, allo stesso tempo, sostegni e ostacoli. In quanto ostacoli, si presentano come limiti... dai quali l’uomo e le sue esperienze non possono emanciparsi. Si pensi alla difficoltà di rompere certi tratti geografici, certe realtà biologiche, certi limiti della produttività, e perfino determinate coazioni spirituali: anche gli inquadramenti mentali rappresentano prigionie dalla lunga durata (pp. 70-71).

Anche se nella sua definizione così come nell'insieme della sua opera è evidente il carattere chiaramente strutturalista della *Lunga Durata* di Braudel, nella quale l'individuo e le sue esperienze passano in secondo piano rispetto alle forze impersonali, all'economia, alla dinamica demografica o alla influenza della geografia, si rilevano due elementi per l'analisi dell'esperienza migratoria dei colombiani in Italia. Il primo è il riconoscimento del fatto che si deve guardare con più attenzione alle connessioni tra il passato e il presente, cioè esaminare con più dettaglio e precisione come nel presente si ritrovino molti elementi provenienti da un passato lontano che si mantengono come un saldo sociale e culturale largamente condiviso. Il secondo, anche se non fu Braudel a svilupparlo ma la generazione successiva della Scuola degli Annali, è la visualizzazione del fatto che sotto i cambiamenti superficiali della politica o dei cambiamenti della società, dell'economia e della demografia, nelle società soggiace, in modo quasi immobile, la mentalità, ossia le strutture culturali che danno forma ad un popolo o ad una nazione. Tradotto in questo studio, le culture politiche e religiose. È per questo che quando in questa ricerca si parla di una o dell'altra cultura si presenta prima un quadro storico generale, cosa necessaria vista l'ignoranza della realtà colombiana in Europa. In più perché è in questa visione di lungo periodo che si capisce come le pratiche, le credenze, i sentimenti, gli atteggiamenti politici e religiosi dei colombiani in Italia tendono a rafforzarsi invece di diminuire la loro forza.

1.5. FEMMINISMI-ALTRI ED ESPERIENZA FEMMINILE INDIVIDUALE

Nello sviluppo di questa ricerca, si rese rapidamente evidente che le donne costituivano l'elemento più visibile della migrazione colombiana in Italia, tanto a livello statistico quanto a livello di presenza negli spazi di partecipazione e di interscambio sociale. Data la tipologia di offerta lavorativa che l'Italia rivolge agli immigrati del Sud, le loro possibilità di affermarsi sono molto maggiori di quelle degli uomini. Tuttavia, si tratta di un'articolazione definita in una cornice lavorativa e vitale ristretta. Buona parte di queste donne sono direttamente contrattate da donne e/o da famiglie italiane. Una volta entrate in questo mercato specifico, fanno ingresso anche in uno stile di vita che, d'accordo con Sabrina Marchetti (2004), si caratterizza per

La segregazione in una ristretta cerchia di mestieri cui è funzionale la convinzione che la donna [immigrata] sia naturalmente predisposta per i lavori di cura; salari bassi e comunque non commisurati alle prestazioni richieste; sottovalutazione della precedente formazione delle persone coinvolte; difficoltà di conciliare il ruolo lavorativo con quello materno, con la conseguenza che i figli delle donne straniere vengono affidati ai nonni in patria (p. 3).

Questo scenario nel quale, inoltre, si ha una “sostanziale marginalità delle donne immigrate” che si accompagna alla “impossibilità di far valere i titoli di studio conseguiti nel paese d’origine” (p. 3) marca chiaramente la differenza tra le donne del Nord e le donne del Sud o, come dice la stessa Marchetti, tra “le *donne-native-emancipate* e le *donne-immigrate-colf*” in Italia (p. 5).

Questa differenza, che è retta dall’intersezione di tre fattori (Donna Migrante del Sud), è qualcosa che merita di essere conosciuto non tanto in funzione della sua spiegazione ma con il proposito di avvicinarci a come viene sperimentata e dotata di significato nel quadro di un progetto migratorio individuale che un giorno ebbe inizio nel paese d’origine. Ciò si può capire meglio se adottiamo un riferimento di comprensione capace di illuminare con maggiore precisione a quanto era stato accennato nei paragrafi precedenti. Le critiche post-coloniali e de-coloniali, allo stesso modo degli approcci femministi associati a queste critiche, sono, senza dubbio, molto utili. Se ne prenderanno alcuni elementi, non tutti, che permettano di descrivere meglio la realtà osservata.

Le prime di quelle teorie furono formulate fondamentalmente per analizzare le macro relazioni tra paesi, continenti e, se si vuole, civiltà con lo scopo di mostrare come, nonostante si fosse superata l’epoca del “colonialismo” (epoca di dominio politico e militare da parte di potenze straniere), in America Latina, Africa e Asia continua ad essere presente la “colonialità” nella quotidianità, nel modo di agire, di interrelazionarsi e di riflettere sui suoi popoli. Parlare di “colonialità”, quindi, significa parlare di un insieme di convinzioni, idee, aspirazioni e valori che, dai mezzi di comunicazione, alla famiglia, la scuola, l’università, la produzione accademica, le leggi, le istituzioni, etc., riproducono un modello mentale che sopravvaluta l’Occidentale (nordamericano ed europeo) e sottovaluta il non-Occidentale. Con le parole del filosofo portoricano Nelson Maldonado-Torres (2007), la Colonialità

non significa lo stesso che colonialismo. Colonialismo denota una relazione politica e economica, nella quale la sovranità di un popolo risiede nel potere di un altro popolo o nazione... Diversamente da questa idea, la colonialità si riferisce ad un modello di potere che emerge come risultato del colonialismo moderno, ma che invece di essere limitato ad una relazione formale di potere tra due popoli o nazioni, si riferisce piuttosto alla forma in cui il lavoro, la conoscenza, l’autorità e le relazioni intersoggettive si articolano tra loro... Così, dunque, anche se il colonialismo precede la colonialità, la colonialità sopravvive al colonialismo. La stessa si mantiene viva nei manuali di apprendimento, nel criterio di valutazione di un buon lavoro accademico, nella cultura, nel senso comune, nell’auto-immagine dei popoli... In un certo senso, respiriamo quotidianamente la colonialità nella modernità (p. 131)

Gli approcci femministi postcoloniali e decoloniali, da parte loro, sono stati formulati per analizzare, da un lato, le relazioni impari tra uomini e donne e, dall'altro, le differenze e le disuguaglianze tra donne del Nord globale e donne del Sud globale, cioè, tra donne di settori economici, sociali e razziali beneficiarie delle ideologie di modernità che si trovano tanto nei paesi del "Primo Mondo" quanto nei paesi del "Terzo Mondo" (Nord globale) e le donne di settori economici, sociali e razziali subalterne per quelle ideologie e che, come le precedenti, si trovano tanto nel Primo come nel Terzo Mondo (Sud globale).

Al riguardo si ricorda che già da diversi decenni, prima nelle università dell'autoproclamato "Primo Mondo", (si veda il critico letterario palestinese Edward Said all'Università della Columbia, Stati Uniti, nel 1978/2002; lo storico indiano Ranajit Guha all'Università del Sussex, Inghilterra, nel 1983/1999; il filosofo congolese Valentin-Yves Mudimbe all'Università dell'Indiana, Stati Uniti, nel 1988; la critica letteraria indiana Gayatri Spivak all'Università dell'Illinois, Stati Uniti, nel 1988/2003; il semiologo argentino Walter Mignolo all'Università del Michigan, Stati Uniti, nel 1995/1998; l'antropologo colombiano Arturo Escobar all'Università della Carolina del Nord, Stati Uniti, nel 1996/2007), e poi nei centri accademici del cosiddetto Terzo Mondo, un numero sempre crescente di intellettuali e scienziati sociali provenienti dalle ex colonie europee o rimasti nei rispettivi paesi⁵ hanno dimostrato sistematicamente come i paesi euro-nordamericani, dal XVI secolo ad oggi, hanno edificato un discorso di potere, egemonico ed eurocentrico, nel quale "Oriente", "Africa" e "America Latina" sono stati inventati e/o costruiti a partire da rappresentazioni e narrazioni generalizzanti che non solo non riconoscono l'eterogeneità interna e la complessità delle altre regioni del mondo ma che, in più, le descrivono in maniera negativa ponendole su un piano di subalternità.

In tale narrativa abbondano espressioni come: "paesi arretrati", "paesi sottosviluppati", "società tradizionali", "tribù", "terzo mondo", "società semplici", "stati falliti" o "paesi periferici" che, dal punto di vista del potere capitalista e dell'ideologia neoliberale, possono

⁵. Oltre ai diversi autori citati in questo paragrafo, nel caso dell'America Latina si rilevano per il loro ampio riconoscimento accademico, tra gli altri: il filosofo argentino Enrique Dussel, il sociologo peruviano Aníbal Quijano, il sociologo portoricano Ramón Grosfoguel, il filosofo colombiano Santiago Castro-Gómez e la sociologa aymara boliviana Silvia Rivera Cusicanqui.

solo aspirare ad essere “paesi emergenti” caratterizzati dall’avere democrazie “deboli”, “instabili” o “precarie” (Brasile, Sudafrica, India, Cina, Russia, Turchia).

D’accordo con questi autori riuniti sotto le due etichette principali già ricordate (le altre sono: Gruppo Modernità/Colonialità, Gruppo di studi subalterni), si tratta di rappresentazioni ed immaginari occidentali che sono unilaterali ed ereditati dal colonialismo spagnolo, portoghese ed inglese dei secoli XVI-XVIII, dell’imperialismo europeo della fine del XIX secolo ed inizio del XX, del predominio nordamericano su una vasta zona del mondo dopo la Seconda Guerra Mondiale e delle visioni neoliberali nel quadro attuale della Globalizzazione.

Per l’ampia gamma di autori, provenienti da differenti zone del mondo in cui gli europei e i nordamericani hanno esercitato un controllo diretto o indiretto e che appartengono alle discipline umanistiche più diverse e alle scienze sociali, la Modernità non è stata una forza storica indipendente dalla Colonialità. Non sono due realtà diverse che si incontrano nel tempo ma sono reciprocamente costitutive, cioè, assolutamente interdipendenti e co-necessarie. Sono due facce della stessa medaglia (Mignolo, 2000; Castro-Gómez, 2005). Per loro, la modernità euro-nordamericana sarebbe stata impossibile da realizzarsi senza l’esercizio immediato della colonialità: invasione di nazioni, espansione violenta del mercato globale, distruzione di popoli, persecuzione di religioni, schiavizzazione di persone e violenza epistemica (Dussel, 2000; Pachón Soto, 2008).

Gli autori indiani postcoloniali (Guha, Spivak, Bhabha, tra gli altri) misero in rilievo che il colonialismo non fu soltanto un fenomeno militare, politico ed economico ma possedeva anche una dimensione culturale ed epistemica (“la colonialità” ereditata e tuttora vigente) vincolata all’emergere delle attuali scienze umane e delle visioni che ancora si hanno sul non-occidentale/non-urbano/non-istruito/non-cristiano (Castro-Gómez, 2005; Chakrabarty, 2010).

Nella sua proposta di definire delle Epistemologie del Sud, il sociologo portoghese Boaventura de Sousa Santos (2011) descrive nel seguente modo il rifiuto prematuro nei confronti dei Saperi non occidentali:

Dalla conquista e dall’inizio del colonialismo moderno, c’è una forma di ingiustizia che fonda e contamina tutte le altre forme di ingiustizia che abbiamo riconosciuto nella modernità... si tratta dell’ingiustizia cognitiva. Non c’è peggiore ingiustizia di quella, perché è l’ingiustizia tra conoscenze. È l’idea che afferma che esiste solo una conoscenza valida, prodotta come

perfetta in gran misura nel Nord globale, che chiamiamo scienza moderna. Non è che la scienza moderna sia sbagliata per principio. Quello che è errato, o criticato dall'Epistemologia del Sud, è questa rivendicazione di esclusività di rigore (p. 16).

Sotto il regime della modernità si sarebbe, quindi, delineata una visione dell'Occidente sopra il non-Occidente a consumo e guadagno dell'Occidente (Lugo, 2009; Mata Carnevali, 2010; Trouillot, 2011; Díaz Espinoza, 2014) nella quale importanti settori dell'umanità (filosofia e letteratura che privilegiano autori europei), delle scienze sociali (antropologia, geografia, storia ed economia che pensano solo in termini di "progresso" e di "sviluppo" e di stabilire le differenze tra "moderno" e "tradizionale"), dei mezzi di comunicazione e delle ONG (intrappolate in stereotipi sulla violenza, la fame, e sulla povertà) hanno giocato un ruolo importante nell'attribuirgli un supposto carattere "razionale", "scientifico", "oggettivo" ed "umanitario" a tutto il discorso di matrice eurocentrica (Escobar, 2007; Slater, 2008; Santos Herceg, 2010; Yopasa Ramírez, 2011; Santos Herceg, 2011).

Con questa operazione, sostengono gli accademici e gli intellettuali post-coloniali e decoloniali, si sarebbe conformata una *geopolitica della conoscenza* che, da un lato, sottovaluta i saperi ancestrali degli indigeni e delle comunità africane ed asiatiche e che, dall'altro, sottostima gli apporti degli umanisti e degli scienziati sociali del "Terzo Mondo" le cui opere sono tacciate di essere "incorrette" per essere "ideologizzate", "politicizzate" e "parziali" mentre invece, parallelamente, si ipotizza l'Occidente ed i suoi centri di produzione accademica come il *locus enuntiations* valido e privilegiato a livello mondiale nella cornice di quello che il sociologo venezuelano Edgardo Lander (2000) definisce "la colonialità del sapere" (universalizzazione escludente della forma particolare di conoscenza occidentale che, per "comprendere" realtà diversa dalla sua, ha elevato alla categoria di scienza concetti propri, teorie e metodi di analisi) e di quello che il sociologo argentino Atilio Borón (2006) riconosce come un modello di consulenza produttivista di ricerca sociologica controllata da influenti organizzazioni internazionali (Fondo Monetario Internazionale, Banca Mondiale, Banca Interamericana di Sviluppo, ad esempio) ed orientato dalle priorità della comunità accademica nordamericana ed europea che non coincidono necessariamente con quelle del resto del mondo.

Nella misura in cui diversi autori occidentali si sono avvicinati con minor pregiudizio alle realtà presenti e passate del "Terzo Mondo" e privi di schemi analitici preconcepiti, nelle loro ricerche si rende maggiormente evidente come riescano a riconoscere quel carattere

eurocentrico della modernità e della scienza occidentali. Per autori nati nel cuore stesso della modernità occidentale come Immanuel Wallerstein (2007), ad esempio,

Il discorso dei leader del mondo paneuropeo – in speciale modo ma non solo, di quelli statunitensi e britannici- e dei principali mezzi nonché degli intellettuali dell'*establishment* è pieno di richiami all'universalismo come giustificazione fondamentale delle loro politiche. E soprattutto quando parlano di politiche che si relazionano con gli "altri": i paesi del mondo non europei, le popolazioni delle nazioni più povere e "meno sviluppate". Il tono di solito è di superiorità, intimidatorio e arrogante, ma le politiche si presentano sempre come si riflettesse valori e verità universali... Tuttavia, non si tratta di tematiche nuove [si riferisce a diritti umani universali, scontro di civiltà e scientificità dell'economia di mercato]... sono temi antichi, che hanno costituito il discorso base dei potenti nel corso della storia del moderno sistema-mondo, almeno dal XVI (pp. 11-12).

Anna Maria Gentili (2012), professoressa di storia dell'Africa all'Università di Bologna, da parte sua, sostiene che, dalla decolonizzazione di quel continente nel XX secolo i sistemi politici lì esistenti "sono stati analizzati secondo gli stessi modelli di modernizzazione e sviluppo che vigevano nei paesi occidentali" nonostante quei modelli fossero "estranei" all'esperienza africana. Questo, a suo giudizio, rappresenta una "faglia teorica" che alimenta "la persistente negazione della storicità dell'Africa". Gentili, infine ricorda ed ammonisce che l'Africa non è semplicemente un territorio in cui "vivono neri", è anche il "cuore delle tenebre" che "non sappiamo decifrare, né vogliamo decifrarlo, poiché tentare sveglierebbe i fantasmi del nostro persistente pregiudizio" (pp. 21-22).

Negli ambiti scientifico, intellettuale e accademico si replicherebbe, pertanto, la tradizionale relazione Nord-Sud. Con i termini di un altro autore che non ha niente a che vedere con la critica postcoloniale né con la critica decoloniale, Bourdieu (1977), nel mondo esiste il "razzismo dell'intelligenza" che, sul terreno della conoscenza, consisterebbe nella costruzione del Potere Simbolico capace "di costituire il dato dall'enunciazione, di far vedere e di far credere, di confermare o di trasformare la visione del mondo e, di conseguenza, l'azione sul mondo e al mondo stesso...e che solo si esercita quando è *ricosciuto*, cioè, disconosciuto in quanto arbitrario" (citato in Castón Boyer, 1996: 80).

Da decenni precedenti, tuttavia, questo sguardo occidentalocentrico era stato anche messo in evidenza rispetto a come le donne del "Terzo Mondo" e le "Donne di colore" erano rappresentate, viste, descritte ed immaginate dai diversi Femminismi Occidentali (conservatori, liberali, progressisti, socialisti, marxisti) negli spazi accademici e intellettuali principalmente negli USA ed in Europa.

Come un avanzamento critico che si appoggia sulla lettura post-coloniale e de-coloniale, stabilendo nessi con altre forme di essere donna, di organizzarsi e di lottare (femminismo antirazzista, lotta di donne indigene, femminismo “chicano” negli USA, organizzazioni e movimenti di donne migranti), i Femminismi Postcoloniali e Decoloniali, chiamati anche “femminismi-altri” o “femminismi periferici” (Medina Martín, 2013), hanno decostruito i discorsi femministi occidentali che, a partire dalle preoccupazioni delle donne del Nord, cercarono di universalizzare le loro particolari esperienze, strategie, aspettative e linguaggi (“Genere”, “Patriarcato”, “Sessismo”, “Fallocentrismo”, “Spazio Pubblico/Spazio Privato”, etc.) negando le realtà delle donne non occidentali.

Il movimento delle donne nere fece vari proseliti negli USA degli anni '60 e '70, di fronte al fatto di non sentirsi pienamente rappresentate nel discorso femminista egemonico ma la sua voce non venne molto ascoltata né compresa negli ambiti legale, accademico e intellettuale. Come successe in un caso giuridico di cui si occupò nel 1976 l'avvocata e professoressa afroamericana Kimberle Crenshaw (1993), la voce delle donne nere rimase ingenerale incastrata sul dilemma di optare o per il femminismo o per l'antirazzismo, nonostante, in realtà, esse impiantavano una lotta che simultaneamente ricomprendeva entrambi gli aspetti che erano fortemente correlazionati. Nella logica binaria e di analisi frammentata della realtà del femminismo nordamericano bianco, la cui preoccupazione centrale era la differenza e la disuguaglianza che vivevano le donne solo da una prospettiva di genere, risultava impensabile intendere che, come lo definisce Sabrina Marchetti (2013), “dal punto di vista intersezionale, possiamo dire che ogni persona ‘appartiene’ a più categorie sociali e che queste interagiscono fra loro sia a livello soggettivo, che a livello di gruppi e istituzioni” e che, quindi, “non basta tuttavia fare un elenco di queste categorie, ma è necessario considerare la relazione che esiste fra loro” (p. 134). Ma poiché la voce di queste donne era una voce “subalterna”, le sue richieste e proposte di azione intersecata furono relegate dalla corrente principale del femminismo eurocentrico.

A metà degli anni '80, due importanti intellettuali si sono pronunciati rispetto a differenti ambiti accademici di quel paese. In un testo di difficile lettura che ha portato a diverse interpretazioni e che ha generato una forte polemica, la già citata critica letteraria Gayatri Spivak (1988/2003) si interrogava sulla reale e vera capacità che può avere l'accademia e l'intellettuale per rappresentare la voce del “subalterno” tenendo conto del fatto che uno di

quei settori subalterni sono le donne. Per lei, “il subalterno come femminile non può essere ascoltato o letto” (p. 361) perché semplicemente il “subalterno non può parlare” (p. 362) e ancor meno lo potrà fare se su di lui/lei si esercita la “violenza epistemica” (p. 318), cioè se la sua esperienza vitale è codificata al di fuori delle sue frontiere culturali. Anche se in un suo famoso saggio Spivak non considerava il caso delle donne di colore nordamericane, è evidente che questo semplifica chiaramente ciò che l’intellettuale indiana voleva dire.

Contemporaneamente, un’altra donna, attivista, femminista, accademica, sociologa ed intellettuale indiana, Chandra Mohanty si interrogava sul modo in cui il femminismo occidentale si autorappresentava e, allo stesso tempo, produceva una rappresentazione delle donne del “Terzo Mondo”. Così come succedeva a livello delle relazioni internazionali asimmetriche tra Occidente e Non-Occidente, Mohanty (1988/2008: 120-121) avvertiva che nel discorso del femminismo egemonico le donne europee e nordamericane erano definite da valori positivi (“diverse”, “educate”, “moderne”, “libere di prendere decisioni”, “in pieno controllo del proprio corpo e della propria sessualità”) e, al contrario, le donne del “Terzo Mondo” erano caratterizzate da valori negativi (“omogenee”, “povere”, “senza istruzione”, “rinchiuse nella famiglia”, “vittime”, “sessualmente limitate”). Nel suo studio metteva in evidenza che,

Gli scritti femministi che qui analizzo colonializzano in forma discorsiva le eterogeneità materiali e storiche delle vite delle donne nel terzo mondo, e pertanto, producono/rappresentano un composto singolare, “la donna del terzo mondo”, un’immagine che sembra costruita in modo arbitrario ma che porta con sé la firma legittimatrice del discorso umanista dell’Occidente (p. 116)

È un discorso che, secondo Mohanty, generalizza, omologa, riduce, banalizza e deconcettualizza la realtà concreta delle donne non occidentali (pp. 116-117). È un discorso che “cade nel tranello analitico” di vedere le realtà e le necessità delle donne occidentali come se fossero le realtà e le necessità applicabili a tutte le donne nel mondo e che hanno implicazioni politiche sulle donne che sono così rappresentate (p. 118). Da qui l’urgenza, dice, di decostruirlo e criticarlo (p. 118-119).

Dall’altro lato la filosofa argentina Maria Lugones (2008), professoressa all’Università di Binghamton, in tempi più recenti ha proposto la categoria del Sistema Moderno/Coloniale di Genere (p. 78) per illustrare come la cosiddetta modernità produce una sottomissione degli

uomini e delle donne di colore, o del Sud globale, “in tutti gli ambiti della loro esistenza”: il lavoro, il corpo, la riproduzione, le relazioni intersoggettive tra uomini e donne, le relazioni intersoggettive tra donne, le relazioni intersoggettive tra uomini, credenze, aspirazioni, valori e conoscenza, tra le altre cose. Per conseguire ciò, il sistema divide la popolazione in suo potere in due identità culturali di base che esso, in modo arbitrario, attribuisce ai soggetti: l’identità geoculturale (“Europa”, “America”, “Asia”, “Africa”) e l’identità razziale (“Bianchi”, “Indigeni”, “Gialli”, “Neri”, “Meticci”). Stabilita questa classificazione, che pretende la dissoluzione forzata dei vincoli di solidarietà tra settori subalternizzati, il modello attraversa e interseca le due identità costruite per gerarchizzare la popolazione e sottometterla ad una concorrenza basata sulle diverse risorse (materiali e immateriali) ma evitando che tra i suoi membri si produca un allontanamento dai valori e dalle credenze del sistema. Il fine ultimo di questo modello di potere è esercitare un controllo differenziato sulla popolazione e generare lealtà nei confronti dei suoi valori (Colonialità) rendendo invisibili o accettabili sia la classificazione che l’intersezione.

In questo modo, si “naturalizza” nella coscienza delle persone quella che è una mera costruzione culturale basata sul potere che si occulta. In altri termini, senza assumere una distanza critica dal modello nel quale si trova inscritta, per una donna di classe media del “Primo Mondo” è “ovvio” e “naturale” che essa sia meglio ricompensata dal sistema piuttosto che una donna del “Terzo Mondo”; a sua volta, per una donna del “Terzo Mondo” la cui socializzazione è avvenuta in un contesto urbano è “ovvio” “naturale” che essa sia meglio ricompensata dal sistema piuttosto che una donna che, nel suo paese d’origine, si è socializzata nell’ambito rurale come contadina, e così via. Ma allo stesso tempo, le rivendicazioni di uguaglianza dirette verso coloro che le subalternizzano (altre donne, uomini, le norme e le strutture) si trovano nella stessa cornice del modello che è per definizione gerarchizzante. Infine, si tratta di un modello capace di autoriprodursi perché, dopo la fine dei diversi colonialismi nel mondo, ha operato non più come una palese imposizione esterna ma come un consentimento introiettato nel contesto della cultura quotidiana. Ovvero, per proseguire nel suo predominio, il Sistema Moderno/Coloniale di Genere è passato dalla strategia che privilegiava il Colonialismo (ambito politico del dominio: separazione di pubblico e privato, negazione dei diritti alle donne, sfruttamento violento del lavoro femminile delle indigene e delle africane) alla strategia in cui si privilegia la Colonialità (ambito culturale dell’egemonia, del consenso e del consentimento).

In base a quanto affermato finora, si è voluta abordare l'esperienza individuale migratoria di alcune donne colombiane in Italia avendo sempre presente la loro situazione concreta dell'essere donne che giuridicamente e teoricamente sono "uguali" alle donne del paese di arrivo (paese democratico) ma che in forme diverse, cioè nel modo di relazionarsi tra loro, nel modo in cui le donne-migranti-del Sud si sentono giudicate e trattate, nel modo in cui esse guardano all'Italia e all'Europa e, infine, nel modo in cui identificano le "altre" donne del mondo non occidentale ("africane", "musulmane", "zingare", "peruviane", "cinesi") e le donne-altre del loro paese (indigene, contadine, afrocolombiane, impiegate domestiche), lasciano intendere che la colonialità risiede e perdura in loro come una struttura mentale molto radicata che non cambia nonostante il suo riconoscimento sociale sia variato sensibilmente con l'evento migratorio.

Con il femminismo postcoloniale e decoloniale si può osservare meglio come le donne del "Terzo Mondo", soprattutto quelle che si sono socializzate nel modello urbano/occidentale, riproducono inconsciamente il modello eurocentrico verso l'interno (in direzione del loro stesso gruppo globale: donne migranti, donne del "Terzo Mondo", donne subalternizzate) e utilizzano quello stesso modello per criticare e rimproverare una società che gli parla di uguaglianza ma che allo stesso tempo gliela nega. Allo stesso modo, e nonostante queste donne migranti si siano ricoperte di questo alone eurocentrico che nella pratica come nel discorso pubblico le pone in posizione di subalternità (ma che a sua volta serve anche a loro per mettere in posizione di subalternità altre donne anche se in questo caso ciò si verifica solo sul piano discorsivo o nell'atto dell'interazione immediata), questo approccio permette di rilevare anche come esse adottano quel discorso eurocentrico come un modo per valutare il proprio processo migratorio e come un orizzonte d'azione dove fare bilanci e individuare gli insegnamenti di vita quando raccontano le loro esperienze personali.

Per chiudere questo discorso, diciamo che l'incapacità di vedere e assumere l'intersezione nelle donne di colore, nelle donne migranti o nelle donne indigene (Lugones, 2005), che il considerare la situazione delle donne soltanto in base al costruito binario di Genere (uomo/donna) e che l'equiparare la donna bianca alla categoria universale di "Donna" come la unica valida ed esistente, si sono convertiti nei tre gesti più criticati del femminismo occidentale ("femminismo egemonico" nel linguaggio di María Lugones) da parte dei femminismi-altri o femminismi periferici. Questa specie di "cecità teorica" è ciò che, nel "Terzo Mondo" ha portato anche all'allontanamento delle accademie universitarie e dai leader

delle organizzazioni e dei movimenti sociali che non si sentono propriamente rappresentati da quelle analisi e da quei discorsi che, molte volte, sono incomprensibili dal momento che fanno uso di categorie e concetti presi da contesti estranei a quelle realtà. “Decolonizzare il genere” (espressione proposta da Lugones, 2011) significherebbe, quindi, tra le altre cose, superare la cecità teorica nei confronti delle donne del “Terzo Mondo” e delle loro condizioni.

2. MARCO STORICO

2.1. LE TAPPE E LE ONDATE DELLA MIGRAZIONE COLOMBIANA: UN APPROCCIO STORICO

L'attuale migrazione internazionale è un fenomeno di tale ampia portata e conseguenze di ogni genere (politiche, sociali, culturali, economiche, affettive, familiari, lavorative, ecc.) che è impossibile che possa passare un giorno senza che diventi notizia di rilievo nei diversi mezzi di comunicazione. Inoltre, al riguardo si parla di una sorta di “*boom d'informazioni*” derivante, in gran parte, dall'aumento assoluto delle cifre della migrazione giacché, secondo i dati delle ONU (2013), si è passati da uno stock di 154 milioni di persone nel 1990 a 231 milioni nel 2013, la maggior parte delle quali svolge una migrazione Sud-Sud. Però, oltre questo, il “boom d'informazioni” è il risultato della implementazione di severe politiche anti immigrazione (Alba & Leite, 2004; Bendel, 2005; Márquez, 2003; Massey & Pren, 2013) che entrando in vigore lasciano intravedere vari atteggiamenti sociali che, per alcune società del cosiddetto Primo Mondo, si credevano già superate o sul punto di scomparire, o almeno traguardi prossimi da raggiungere. Tra queste: il razzismo e la discriminazione sociale ed etnica (Amnistía Internacional, 2011; Mestries, 2007). In fondo, quello che è riscontrabile è che la migrazione internazionale attuale, più che per questioni quantitative, richiami l'attenzione per la sua grande diversità. Di fatto, oggi si afferma che la migrazione internazionale è un fenomeno globale dal momento che il numero di paesi coinvolti dal fenomeno e la moltiplicazione e diversificazione delle rotte migratorie sono in costante crescita.

Un secolo fa, ci ricorda il sociologo e professore Joaquín Arango della Universidad Complutense di Madrid, nove emigranti internazionali su dieci erano europei. Ai nostri giorni, il numero di paesi che nutrono sistematicamente e significativamente i flussi migratori internazionali supera il centinaio. Ai più vecchi se ne aggiungono costantemente di nuovi come l'Ucraina, la Bolivia o il Nepal. Alcuni grandi paesi di origine come la Cina, l'India o il Vietnam, mostrano una chiara tendenza a veder aumentare la loro partecipazione. Per altri, dall'Argentina e la Repubblica Dominicana alla Malesia e la Thailandia, passando per il Marocco, la Turchia e vari paesi in Europa Centrale, si intensifica la doppia condizione di paesi di immigrati ed emigrati (Arango, 2007).

Da parte loro, molte società europee, talvolta con una certa resistenza da parte dei settori radicali della destra politica, che hanno i mezzi di comunicazione a disposizione per diffondere le loro idee e paure contro la Alterità, hanno però finito per convertirsi in società

multiculturali di fatto. Multiculturali ma non “multiculturaliste”⁶ perché la situazione menzionata è un fenomeno che si è verificato come esigenza del sistema socioeconomico (utilizzare mano d’opera straniera per occupazioni di scarso prestigio sociale) e non come il risultato della volontà della maggioranza della popolazione, che continua a vedere, in colui che arriva da fuori, una minaccia per sé in termini occupazionali ma, ancor più, in termini di abitudini, idee, costumi, credenze e atteggiamenti culturali diversi.

Davanti a questa nuova realtà (vale a dire la comparsa di nuovi modi di vita, di altre religioni e di altre culture che conducono ad una chiara “diversificazione della diversità” europea negli aspetti etnici e nazionali così come in quelli razziali e sociali), nelle parole di Martiniello (2007), direttore del *Centre d’Etudes de l’Ethnicité et des Migrations*, CEDEM, le istituzioni europee ancora continuano con una visione ancorata al passato e visioni “interpretative” semplicistiche che solitamente difendono, tra le altre cose, il mito della monocultura europea. Invece di affrontare la sfida che pone la diversità, si propaga sempre più nella popolazione un atteggiamento di costruzione di “rifugi d’identità” sia nelle maggioranze che nelle minoranze (pp. 4-6).

Inoltre, dal momento che la migrazione internazionale occupa oggi un posto di prima linea nei mass media (radio, stampa e televisione che, sfortunatamente, tendono a dare maggiore enfasi agli aspetti di conflittualità sociale che a quelli di dialogo ed incontro interculturale), e nei discorsi politici dei gruppi ultraconservatori in Europa e Stati Uniti, ed è un tema ricorrente nel mondo accademico, viene ricordato più volte ed in molte occasioni che la migrazione non è un fenomeno nuovo nella storia dell’umanità. Inoltre la tendenza è vederla come parte integrante e strutturale dell’umanità stessa a partire dalle sue origini come specie.

Per quanto riguarda l’America Latina, questo è particolarmente vero soprattutto in due particolari momenti storici:

- a) La Conquista e la Colonizzazione dell’America da parte di spagnoli e portoghesi, entrambi processi iniziati tra la fine del XV e la prima metà del XVI secolo e proseguiti nel corso di tre secoli, con intensità variabile, e

⁶. “**Multiculturale**” fa riferimento ad una realtà sociale composta da un insieme di gruppi umani culturalmente diversi e che possono, o meno, vivere in armonia. “**Multiculturalismo**”, d’altro lato, fa riferimento all’attitudine sociale sia delle singole persone che dello Stato, che cercano di promuovere la diversità culturale perché vedono in queste differenze non un fattore di minaccia e pericolo per l’unità e la coesione sociale, ma al contrario, un potenziale che permette di costruire, nell’idea di Democrazia, una vera e propria realtà.

- b) L'immigrazione verificatasi alla fine del XIX ed inizi del XX secolo, che portò migliaia di spagnoli ed italiani, tra gli altri, a cercare miglior fortuna in paesi diversi dagli Stati Uniti, principalmente in Brasile, Uruguay e Argentina.

Senza dubbio, come si può rapidamente concludere su questi due processi, l'America Latina è stata nel passato (a partire dal XVI secolo e fino ai primi decenni del XX secolo) soprattutto una regione dell'emisfero occidentale recettrice di coloni e migranti che cercavano in queste terre (prima sottomesse all'Europa e poi con vita politica indipendente) la realizzazione delle proprie utopie personali in ciò che venne definito "Fare l'América"⁷.

In questo primo quadro generale sulla migrazione internazionale in America Latina, la Colombia non ha occupato storicamente un ruolo particolare né come paese di origine, né come paese di destinazione o transito. Solo da tempi recenti, nell'ambito di quella che è conosciuta come la "diaspora", la migrazione di colombiani è stata significativa per alcuni paesi vicini come l'Ecuador ed il Venezuela e per altri più lontani come la Spagna e gli Stati Uniti, con i quali i legami storici e culturali sono stati forti. E' semplicemente per questo che solo da alcuni decenni si è iniziato ad osservare i colombiani al di fuori dei loro confini nazionali con curiosità o cruccio: prima infatti non era comune oltrepassare quei confini.

Da non molto tempo, da quando i demografi si sono interessati al movimento dei colombiani, hanno centrato le loro analisi sugli spostamento interno della popolazione. In effetti, dopo aver raggiunto l'indipendenza politica dalla Spagna tra il 1819 ed il 1821, il più antico processo migratorio della Colombia che ancora si mantiene vivo nella mente dei suoi abitanti fu quello prodotto nella seconda metà del XIX secolo e che condusse alla colonizzazione interna di una vasta regione del paese che presto si sarebbe convertita in una delle più dinamiche di tutto il territorio nazionale, nel corso dell'ultimo secolo e mezzo.

⁷. "Fare l'America" è stata un'espressione di uso corrente utilizzata in diversi momenti storici dagli europei per rendere concreta la speranza che riponevano nella costruzione di un futuro migliore nei territori americani. Questa espressione è stata usata come titolo per vari libri di ricerca sociologica e giornalistica. Vedi ad esempio, ***Hacer la América. Biografía de un emigrante***, libro di ricerca qualitativa pubblicato dal sociologo spagnolo Juan F. Marsal per la prima volta nel 1969 a Buenos Aires; e, ***Hacer la América. Historias de un continente en construcción***, un insieme di racconti di vita, di vari giornalisti e scrittori, che narrano le storie di speranza di molte persone in America Latina.

Certamente, più o meno contemporaneamente con la “Grande Emigrazione” italiana verso l’America -uno dei fenomeni di massa più rilevanti “nella storia post-unitaria italiana” (Pretelli, 2011: 15) ma che visto dalla prospettiva nordamericana rappresentava solo uno dei molteplici flussi umani arrivati nei suoi territori, nell’ambito di quella che venne definita “la nuova immigrazione”⁸ (Luconi & Pretelli, 2008), negli ultimi decenni del XIX secolo e nei primi decenni del XX la Colombia ha vissuto un importante e insolito processo di migrazione.

Tuttavia, contrariamente al fenomeno italiano che implicò non solo l’oltrepassare le frontiere nazionali ma anche attraversare un oceano ed arrivare in un altro continente, il processo migratorio colombiano al quale si fa riferimento portò ad un intenso flusso di persone che ampliarono la frontiera agricola interna togliendo spazio alla foresta, restando però circoscritto ad una specifica zona centrale del paese che tra l’altro restava ben lontana dai confini territoriali con i paesi vicini.

Questo processo migratorio (denominato “*Colonización Antioqueña*” negli studi sociologici e storici, dal momento che la regione nella quale si dispiegò fu Antioquia) restò fissato positivamente nella memoria storica del paese, e ciò è ben riflesso nelle idee e nel senso comune della gente comune rispetto ai colonizzatori. Gli uomini che portarono avanti questo processo, ed i loro discendenti attuali, ancora oggi sono visti come persone intraprendenti che riuscirono, con il loro lavoro ed una visione positiva, a trasformare la “foresta inospitale” e le piccole città isolate in luoghi dove da lì in poi si sarebbero sviluppati il commercio ed il progresso economico ed industriale, oltre ad un’ampia democratizzazione della proprietà della terra.

⁸. Stefano Luconi e Matteo Pretelli, cercando di osservare in una prospettiva numerica e storica alla cosiddetta “Grande Emigrazione” italiana, ci ricordano, da un lato, che il flusso di italiani in Nordamerica fu solo una delle diverse correnti arrivati negli USA dall’Europa Meridionale ed Orientale (v. gr. Ebrei, greci, polacchi e ungheresi), e dall’altro lato, che tra il 1820 ed il 1890 ebbe luogo negli Stati Uniti quella che in seguito sarebbe stata definita “la vecchia immigrazione”, composta in gran parte da “europei dalle isole britanniche, dalla Scandinavia e dalla Germania”. Gli europei della vecchia immigrazione arrivarono con i loro nuclei familiari ed occuparono le zone agricole e gli stati centro-occidentali mentre quelli della nuova immigrazione furono prima di tutto individui solitari che si localizzarono nelle città industriali della costa nord-orientale e costituirono una forza lavoro “non specializzata, di basso costo e facilmente sostituibile”. Secondo Luconi e Pretelli (2008), la designazione di “nuova immigrazione” nella quale si trovava implicata la “grande emigrazione” italiana era attraversata da una forte concezione razziale, “dal momento che i ‘nuovi’ arrivati vennero percepiti come peggiori e meno assimilabili rispetto ai ‘vecchi’” (pp. 81-83)

A livello popolare si parla anche di una sorta di “mentalità” o “modo di essere” *paisa*⁹ e della “razza-bianca-antioqueña” (Restrepo, 2007: 57) che, come un “miracolo”, portarono Antioquia a posizionarsi come uno dei dipartimenti¹⁰ più ricchi del paese e più sviluppati tecnologicamente e culturalmente. Il complesso strutturale attorno all’unica metro che esiste attualmente nel paese -vista come un simbolo concreto di modernità tanto per il suo design che per l’atteggiamento di chi la utilizza-, nella città di Medellín, rappresenta per molti osservatori un chiaro esempio di quanto detto.

Portata all’estremo, la cosiddetta “mentalità *paisa*” potrebbe anche arrivare a spiegare la creazione dell’impero economico del narcotrafficante Pablo Escobar Gaviria (e di tutto il cartello della droga di Medellin tra gli anni 80 e 90 del secolo scorso), basata sulla credenza nell’esistenza di un fiuto naturale o “razziale” degli *antioqueños* per gli affari, caratteristica che sarebbe un’evidente eredità storica del già menzionato fenomeno del movimento di popolazione che ebbe luogo in questa zona del paese nella seconda metà del XIX secolo e che, allora, mise i contadini a contatto con le attività commerciali, a differenza del resto del paese dove continuarono ad essere relegati alla vita gerarchica ed escludente delle aziende agricole (Giraldo Ramírez, 2013).

In questa versione del “miracolo economico *antioqueño*” il successo dell’impresa colonizzatrice non poteva essere associato né attribuito alla mano d’opera indigena (“passiva e indolente”), afro-colombiana (che era “fisicamente forte ma carente in intelligenza”), meticcias (“docile”) o direttamente discendente dagli spagnoli (“prevenuti rispetto al lavoro manuale e tecnico”), dal momento che ad ognuno di questi gruppi della popolazione venivano attribuiti comportamenti contrari alla produttività lavorativa capitalista, non mancarono quindi i miti rispetto ad una supposta discendenza ebraica –una leggenda molto radicata nella capitale del paese fino a tempi recenti- o basca degli abitanti di Antioquia. Miti questi che, a loro volta, riproducevano idee stereotipate europee sui suddetti gruppi, in particolare riguardo la loro grande laboriosità, le capacità imprenditoriali, le forme organizzative produttive e le necessarie abilità per condurre ottimi affari.

⁹. “Paisa” è il termine con il quale viene identificata quella persona legata alla zona della colonizzazione suddetta, che dispone di abilità particolari nel commercio così come nell’inganno, se considerato necessario per i propri interessi.

¹⁰. Il “Departamento”, in Colombia, è l’equivalente politico-amministrativo della Regione in Italia. In Colombia, invece, “región” fa riferimento ad un insieme di dipartimenti, ma questo insieme corrisponde un’unità geografica e culturale e non ad un’unità politico-amministrativa.

Le idee descritte vennero sempre più accettate probabilmente a causa della grande diffusione mediatica e letteraria che ebbero le interpretazioni date da diversi autori nord-americani che, secondo il noto storico statunitense Frank Safford, generalmente hanno provato una grande attrazione per gli *antioqueños* con i quali, in un modo o nell'altro, si identificano. Tra questi autori e opere che più hanno contribuito a diffondere una sorta di “versione rosa” della colonizzazione di Antioquia troviamo: il geografo James Parsons, dell'Università di Berkeley, California, con il suo libro *La colonización antioqueña en el occidente de Colombia* (1949) ed il professor Everett Hagen, del Massachusetts Institute of Technology, MIT, con il suo testo “*El cambio social en Colombia: el factor humano en el desarrollo económico*” (1962).

Per la comprensione di questo fenomeno colombiano, James Parsons -nella metà del secolo scorso- si basò sul modello di analisi della conquista del *west* negli Stati Uniti (Londoño, 2002). In questo modello si fa riferimento alle speranze di quegli uomini che (insieme alle loro famiglie) sognarono di forgiare un mondo proprio, tradizionale ed armonioso, lontano dai propri luoghi di origine dove le opportunità erano poche, a causa delle condizioni di esclusione e di disuguaglianza sociale nelle quali vivevano prima di intraprendere la conquista di uno spazio geografico che veniva associato alla terra promessa, nonostante le difficoltà da superare, come l'assenza dello Stato, la minaccia costante dei nativi, i conflitti per la terra, etc.

Le conseguenze di questa migrazione di uomini e famiglie pionieri ed intraprendenti sarebbero state, in termini economici, la realizzazione di un'economia esportatrice di caffè che, a sua volta, sarebbe stata la base di un'accumulazione di capitale che più avanti avrebbe favorito lo sviluppo industriale di Medellín e, in termini sociali, la conformazione di una società di piccoli e medi proprietari, molto più equa ed egualitaria rispetto all'ordine sociale vigente nel resto del paese (Nieto Arteta, 1958).

Entrambe le conseguenze, senza dubbio, sono state oggetto di discussione accademica in tempi recenti. Una terza, invece, non è quasi mai stata oggetto di discussione. Ovvero, anche la colonizzazione di Antioquia ha permesso il trasferimento di numerose persone da una regione all'altra, in un paese dove normalmente si viveva in modo isolato, ad eccezione di alcune città tradizionali come Bogotá (capitale della Colombia dai tempi in cui il paese era

colonia spagnola), o il porto marittimo di Cartagena¹¹ (che nel corso di molti secoli facilitò il collegamento interoceanico).

Infatti, la mancanza di adeguati sistemi di comunicazione tra le regioni (Sánchez, 1996), dovuta in buona parte alle visibili difficoltà che la geografia del paese ha sempre sollevato¹², ma anche ad una maniera consuetudinaria di esercitare la politica, ereditata dall'amministrazione ispanica che veniva esercitata in ambiti spazialmente ridotti, faceva in modo che fosse del tutto normale e abituale che le persone vivessero la propria intera vita nello stesso luogo dove erano nati. Per questo motivo in queste società locali lo straniero era visto come un soggetto che provocava diffidenza, salvo i casi in cui sullo straniero veniva rovesciata tutta la curiosità di sapere qualcosa in più su ciò che succedeva al di là delle proprie frontiere geografiche, politiche e mentali.

La prima versione della ricerca di Parsons fu pubblicata nel 1949 dall'Università della California con il titolo *The Antioqueño Colonization in Western Colombia* e fu subito tradotta in castigliano. Come un modo di reiterare ad intervalli di tempo brevi questa memoria romantica, in questa lingua sono state realizzate quattro edizioni (1950, 1961, 1979 e 1996), ognuna in un decennio differente. Inoltre, il suo autore ha ricevuto importanti riconoscimenti ed onorificenze ufficiali sia da parte dell'amministrazione dipartimentale (Antioquia) sia da parte dell'amministrazione della capitale della regione (Medellín)¹³.

Il rafforzamento, da parte di Parsons, della memoria collettiva sulla Colonizzazione *Antioqueña* è stato talmente forte che, in primo luogo, le prime critiche al suo modello iniziarono ad essere formulate solo tre decenni dopo la sua prima edizione in castigliano, negli anni 80 (Christie, 1986; LeGrand, 1988; Palacios, 1979) e, in secondo luogo, queste

¹¹. Cartagena delle Indie, per il suo noto trascorso coloniale, porto di ingresso per gradite merci europee e per gli africani che arrivavano come merce umana sottomessa, ancora oggi è la città colombiana più visitata dagli stranieri. Per questa ragione le è stato concesso il titolo di "Distretto Turistico".

¹². La Colombia ha un sistema montuoso complesso, con grandi spazi selvatici di difficile accesso, ed allo stesso tempo forti correnti fluviali poco adatte alla navigazione di grande portata. Oltre ad una storia segnata a livello interno dalle guerre civili e dal conflitto armato e, a livello esterno, da relazioni asimmetriche con le potenze occidentali (Spagna, Regno Unito, USA), alcuni vedono nella geografia nazionale il principale ostacolo per il raggiungimento di uno sviluppo economico e sociale del paese.

¹³. Circa le diverse edizioni del libro in castigliano, Cfr.

<http://oldweb.geog.berkeley.edu/PeopleHistory/History/JJPMemorial/JJPbib.html>. Tra i principali riconoscimenti formali che Parsons ricevette dalla Colombia troviamo quello della *Gobernación de Antioquia* nel 1977; quello che la medesima istituzione gli riconobbe nel 1987, e quello che, come "lavoratore della cultura", gli riconobbe nel 1989 l'ufficio del sindaco della città di Medellín, capitale del dipartimento di Antioquia, Cfr. <http://oldweb.geog.berkeley.edu/PeopleHistory/History/JJPMemorial/JJPMem.html>.

revisioni critiche al suo modello ancora non hanno oltrepassato i confini ristretti e specializzati dell'ambito accademico, così che la versione popolare di questo fenomeno ancora continua intatta, al di là delle numerose prove contrarie che in seguito hanno trovato i ricercatori universitari. In fondo, questa è un'ulteriore constatazione della distanza che, in alcuni ambiti, ancora rimane tra il lavoro degli esperti (la storiografia) e la conoscenza che arriva, si crea, si diffonde e si conserva nella società nel suo complesso (la memoria).

In poche parole, è con la Colonizzazione *Antioqueña* che per la prima volta si rompe questa dinamica della vita sociale colombiana -eccessivamente localista-, anche se in modo parziale perché, come già detto precedentemente, ebbe luogo solo in una parte del territorio nazionale. Va chiarito che, sebbene il movimento di soggetti da una zona all'altra non era qualcosa di nuovo nel territorio colombiano (perché durante il periodo della Colonia numerosi gruppi indigeni e di popolazione africana venivano trasferiti da un luogo all'altro), gli spostamenti erano realizzati contro la volontà di questi soggetti ed in base al sistema di controllo della mano d'opera, implementato dalla popolazione europea dominante: la servitù per i nativi e la schiavitù per gli africani.

Coincidendo con un'altra grande fase migratoria internazionale degli italiani (la cosiddetta "migrazione europea" durante la quale gli abitanti della penisola si diressero fondamentalmente non verso gli Stati Uniti ma verso paesi come il Belgio, la Germania¹⁴ e la Svizzera), agli inizi della seconda metà del XX secolo una nuova grande ondata migratoria si presentò in Colombia. Tuttavia, questa assomigliò molto all'altra faccia della migrazione italiana dell'epoca, ovvero a quella realizzatasi in modo intenso all'interno della penisola. Come successe all'interno del territorio italiano, durante la metà del XX secolo in Colombia centinaia di migliaia di persone si trasferirono dalla campagna alla città.

Ma a differenza della migrazione interna in Italia, il motivo scatenante di questo spostamento massiccio di individui in Colombia non fu la presenza di un marcato contrasto tra la acuta crisi e povertà delle aree rurali da un lato, e le opportunità lavorative e la crescita economica nelle città dall'altro, ma l'esplosione di una sanguinosa guerra civile che coinvolse i due partiti politici storici (liberale e conservatore) e che produsse il triste saldo di almeno 200 mila

¹⁴. In occasione della ricorrenza del cinquantenario dell'Accordo sul reclutamento di manodopera tra la Germania e l'Italia sottoscritto nel 1955 è stata realizzata una interessantissima valutazione accademica su diversi ambiti circa l'esperienza della emigrazione italiana -di modello 'rotatorio'- verso il territorio tedesco in Francesco Carchedi ed Enrico Pugliese (2006)

morti violente legate a questo conflitto, che viene solitamente collocato tra il 1947 ed il 1964¹⁵ (Valencia Gutiérrez, 1998: 17)

Per molti ricercatori, provenienti dalle più diverse discipline sociali (storia, sociologia, scienze politiche e psicologia), l'evento che ha innescato questa grande esplosione di violenza tra liberali e conservatori fu l'assassinio del leader politico più popolare della Colombia del XX secolo (Jorge Eliécer Gaitán), un evento verificatosi il 9 aprile 1948. Questo fatto sfociò immediatamente in una furiosa rivolta popolare conosciuta come "El Bogotazo", in cui la rabbia e il disagio dei *gaitanisti* si esprime attraverso numerosi atti di violenza contro persone, istituzioni e simboli di coloro che consideravano nemici di Gaitán e che, ad un certo punto, degenerò in pericolosi atti di vandalismo.

Tendenzialmente liberale, ma con molti aspetti di prossimità con il socialismo, Gaitán risvegliò le paure più profonde delle élite politiche ed economiche, ma allo stesso tempo incarnò le speranze dei contadini e degli operai¹⁶. Il suo assassinio scatenò una serie di rivolte della gente comune, ritenuta altamente responsabile del peggior periodo di confusione vissuto nella storia del Paese. La repressione ufficiale e conservatrice, in quel periodo al potere, non si fece attendere e acquisì forza in particolare nelle zone rurali. Contadini liberali si scontrarono contro contadini conservatori, la forza pubblica difese l'uno o l'altro gruppo, apparvero gruppi di autodifesa contadina, guerriglie contadine liberali, schiere di banditi ed anche i primi gruppi di paramilitari.

In un primo momento, la reazione popolare si esprime violentemente nelle città attraverso incendi o saccheggi, il che condusse ad una persecuzione governativa contro gli operai sindacalizzati, per bloccare la rivolta che, inizialmente, venne qualificata come frutto di una cospirazione comunista internazionale per destabilizzare quel paese cattolico ed ordinato che, presumibilmente, era la Colombia. E' stato l'inizio dell'incidenza della "Guerra Fredda" in

¹⁵. D'accordo con i calcoli dell'ONU ripresi dall'autore, la Colombia occupava nel 1960 il primo posto nel mondo per tassi di omicidio: 34 persone ogni 100 mila abitanti. Nel 1958 il tasso di omicidi del Messico era di 31.1 e nel 1959 quelli di Nicaragua, Sud Africa, Birmania e Turchia erano rispettivamente di 22.1, 21.2, 10.8 e 6.1.

¹⁶. Su Gaitán i suoi biografi solitamente sottolineano due eventi collegati all'Italia. In primo luogo, i suoi studi di specializzazione realizzati a Roma insieme con il famoso criminologo Enrico Ferri, alunno di Cesare Lombroso ma che, a differenza di questo, non poneva enfasi sui fattori fisiologici ed individuali del crimine, ma su quelli sociali ed economici. E, in secondo luogo, l'ammirazione che il colombiano provava per le modalità teatrali ed espressive di Mussolini quando si rivolgeva ai suoi seguaci, anche se non riservava la stessa ammirazione ai contenuti ideologici dei suoi discorsi. In Colombia, prima del suo omicidio, Gaitán era molto conosciuto per il modo in cui sviluppava le sue capacità oratorie in pubblico, e per la capacità di richiamare moltitudini nelle piazze pubbliche.

Colombia. In seguito questo malessere si diffuse nelle campagne dove le minacce, gli incendi di colture e di abitazioni, i furti di bestiame e di raccolti, gli stupri ed i massacri divennero comuni e quotidiani. La campagna, in molte aree del paese, si riempì di paura e terrore¹⁷. Per il celebre storico inglese Eric Hobsbawm (1983), la violenza colombiana di quegli anni rappresentò “la più grande mobilitazione di contadini armati (sia come guerriglieri, banditi o gruppi di autodifesa) nella storia recente della dell'emisfero occidentale” (p. 264)

Secondo i “violentologi” colombiani (ovvero un gruppo di scienziati sociali che vede nella violenza e nel conflitto armato la spina dorsale della storia contemporanea della Colombia con un impatto su tutti i settori della vita dei suoi abitanti, inclusi i processi come ad esempio l'urbanizzazione del paese negli 1960), i membri potenti e armati di entrambe le parti -liberali e conservatori-, in una feroce disputa sul controllo del potere ad ogni livello, ma soprattutto nell'ambito regionale e locale nelle zone più o meno collegate al centro del paese, agirono in maniera eccessiva e crudele contro i loro avversari disarmati (in particolare su coloro che vivevano in zone rurali) spingendoli ad un esodo forzato dalle campagne. Le aziende agricole e le proprietà venivano abbandonate o vendute a prezzi molto bassi per cercare, in tal modo, di salvaguardare la propria vita e quella dei propri familiari e fuggire in cerca di quell'anonimato, che garantiva la protezione delle città. Secondo l'urbanista francese Jacques Aprile-Gnisset (1992, 2007), che per molti anni si è dedicato allo studio delle città colombiane lasciando fuori dalla sua analisi il tema del conflitto e dello scontro armato nelle campagne del paese, poté comprendere solo con il tempo e le molteplici esperienze di osservazione e di ricerca storica come ricercatore sociale come la “violenza agraria” in Colombia si sia trasformata nel “fattore generatore” della città moderna e contemporanea.

Questa interpretazione conflittuale del fenomeno della migrazione interna per cui la Colombia diventò un paese più urbano che rurale nella metà degli anni 60, non era tuttavia prevalente nei decenni precedenti. Infatti, negli anni 60 e 70 del secolo scorso vi fu un gruppo di analisti di orientamento economicista e “sviluppista” (Cardona, 1968; McGreevey, 1968) che

¹⁷. Il 9 aprile del 1948, le sue cause, le sue dinamiche e le sue conseguenze, è stato oggetto di numerose e valide ricerche ed interpretazioni. Alla comprensione di ciò che questo evento ha significato per il paese si sono dedicati numerosi analisti colombiani così come stranieri. Nella recente *Ley de Víctimas* (1448 del 2011), si scelse questa data come Giornata Nazionale delle Vittime del Conflitto Armato Colombiano, il che suggerisce simbolicamente che il nostro attuale conflitto è legato con i fatti violenti che vennero innescati dal suddetto omicidio. Rispetto a questa continuità, tuttavia, vi sono molte discussioni e polemiche. Sul tema, alcune opere classiche sono: Sánchez (1983) e Braun (1987). A proposito del terrore che è poi scoppiato nelle campagne, molto significative sono state la ricerca e le interpretazioni sviluppate dall'antropologa Maria Victoria Uribe (1990 e 2004)

sosteneva che una tale urbanizzazione, come avvenne in altre parti dell'America Latina e del mondo occidentale (tra i quali il caso dell'Italia è paradigmatico ed esemplare¹⁸), aveva come cause i fattori sociali ed economici collegati alla povertà ed all'arretratezza della campagna rispetto alle città e che la migrazione interna diretta ai centri urbani non avveniva, pertanto, in maniera forzata, ma volontariamente e come conseguenza di decisioni razionali.

Questi autori basano gran parte delle loro argomentazioni su ipotesi e suggerimenti che negli anni 60 ed i primi anni 70 del XX secolo Lauchlin Currie fece ai vari governi colombiani dell'epoca. Currie era un famoso economista laureato presso l'Università di Harvard, che lavorò presso il Dipartimento del Tesoro degli Stati Uniti, presso la Federal Reserve e che fu anche consulente di Franklin Delano Roosevelt. Accusato di spionaggio nel 1948 durante l'era del maccartismo, arrivò poco dopo in Colombia, alla testa di una missione della Banca Mondiale. Currie studiò le ragioni dei grandi limiti economici della Colombia; tra le sue principali conclusioni e raccomandazione erano che il surplus di popolazione rurale avrebbe dovuto essere trasferito verso le città per essere impiegato in attività di costruzione di abitazioni e, a sua c'era bisogno dell'introduzione della tecnologia nelle attività agricole, per aumentare la produttività (Arévalo, 1997; Garrido Lopera, 2012).

Con Currie ed i suoi seguaci si assiste nuovamente ad una situazione in cui, da parte di un certo ambito accademico, un fenomeno migratorio colombiano viene valutato con parametri e criteri storici e culturali propri di altre latitudini che, sebbene aiutino in qualcosa, non riescono a spiegare completamente quanto avvenuto. Tuttavia, a differenza di quando successo con il processo di Colonizzazione di *Antioqueña*, la memoria storica sul fenomeno di urbanizzazione colombiano degli anni 60 non è stata rafforzata con la produzione intellettuale e scientifica. In fondo, come si nota in entrambi i casi, oltre alla versione accademica era già fortemente costituita una memoria collettiva che fino al giorno d'oggi perdura in modo indipendente, anche se a volte coincidente, con alcune delle ricerche sociali ed economiche di maggior rilievo.

¹⁸. Secondo Enrico Pugliese (2002: 7-8), "in Italia si registra un profondo dualismo territoriale, espresso dai più significativi indicatori socioeconomici, tra regioni del Nord e regioni del Mezzogiorno" che ha portato a un significativo movimento interno "orientato prevalentemente -ma non esclusivamente- dal Sud al Nord, dalle zone povere a quelle ricche, dall'agricoltura all'industria" come è accaduto tra gli anni Cinquanta e Settanta quando dal Mezzogiorno e dalle regioni del Triveneto sono partiti "milioni di persone verso le aree più ricche e industrializzate del paese".

Il risultato finale di questo movimento forzato della popolazione durante l'epoca de "La Violenza" (1947-1964) portò la Colombia, di lì a poco, a non essere più un paese con una popolazione prevalentemente rurale e a convertirsi così in un paese di città grandi e medie, tutte, ma specialmente le prime, con un evidente problema di conformazione di vaste zone di miseria dove gli ex-contadini cercavano di ricostruire le proprie vite dopo aver subito l'espropriazione e l'esilio. Se all'inizio di quello che la storiografia ufficiale ha definito "La Violenza" (anno 1947) la popolazione urbana colombiana era pari al 39% del totale, alla fine di quel periodo convulso (anno 1964¹⁹) quella stessa popolazione aveva raggiunto il 52% (Sánchez Steiner, 2008).

Una seconda conseguenza (del menzionato sfollamento forzato vissuto durante "La Violenza", ma di effetti duraturi, che permane ancora oggi) è l'alta concentrazione della terra nelle mani di pochi gruppi sociali. Secondo la maggior parte degli storici, sociologi e politologi colombiani, questo secondo effetto negativo della violenza degli anni 50 è al centro dell'attuale conflitto armato colombiano che esiste già da vari decenni. La memoria storica di questo fenomeno, al contrario di quella che fa riferimento alla *Colonizzazione Antioqueña*, ha mantenuto e prodotto immagini profondamente negative e pessimistiche, al punto da considerare quegli anni come quelli che hanno segnato in modo traumatico la storia contemporanea della Colombia (Uribe, 1990, 2004).

Come si è visto brevemente nei due casi citati, il fenomeno migratorio colombiano si è distribuito all'interno degli stessi confini nazionali. Entrambi i casi, solo alcune regioni ne sono state interessate. A causa della dinamica e del contesto storico dei due fenomeni, il movimento della popolazione alla ricerca di una soluzione a problemi gravi come la mancanza di terra per produrre ed auto-sostenersi, da un lato, e la fuga dalle minacce, dai massacri e dalle demolizioni causati dal nemico politico, dall'altro, poté realizzarsi senza la necessità di superare le frontiere. Le terre incolte che potevano essere integrate nell'attività agricola dei contadini colonizzatori e lo spostamento verso le città dove si era al sicuro dalla dura lotta armata rurale, erano passaggi che potevano realizzarsi senza superare i confini nazionali. Così, ripeto, solo fino a pochi decenni fa, quando in Colombia si parlava di

¹⁹. L'anno 1964 viene indicato come fine del cosiddetto periodo de "La Violenza" perché, con la formalizzazione della comparsa delle FARC quello stesso anno, si sarebbe dato inizio ad una nuova realtà, vale a dire, all'emergere dell'attuale Conflitto Armato colombiano che ha ancora tra i suoi principali attori proprio quel gruppo di ribelli.

"migrazione", il termine faceva riferimento, quasi sempre, al fenomeno della migrazione interna e non a quella internazionale, che invece si vuole trattare in questo lavoro.

La migrazione internazionale, come è noto, coinvolge le persone che per vari motivi lasciano un paese dirigendosi verso un altro, per cui si parla di emigrazione e di immigrazione. Finora, a differenza di altri paesi dell'America Latina come l'Argentina e l'Uruguay, per citare solo un paio di esempi strettamente legati alla storia italiana (Devoto, 2008)²⁰, la Colombia non è stato un paese caratterizzato dall'accoglienza a stranieri, senza voler dire che questo non si sia verificato.

Nonostante la formulazione delle leggi del XIX secolo incoraggiasse l'ingresso di nordamericani ed europei in base all'idea che la loro presenza avrebbe permesso la modernizzazione ed il decollo economico del paese (Mejía, 2012) e che nel ventesimo secolo sia stato perseguito il "miglioramento della razza" con l'introduzione di europei (soprattutto spagnoli ed italiani) e la scomparsa virtuale della popolazioni di origine africana e indigena, considerate come "razze produttrici di arretratezza" (Pisano, 2010: 1-3)²¹, fattori di rilievo come la complicata geografia nazionale con i suoi effetti negativi sulle comunicazioni, la lunga e complessa storia di guerre civili fin dal XIX secolo, l'epoca della "*Violenza*" dagli anni quaranta agli anni sessanta del XX secolo, la guerra contro il narcotraffico negli anni 80 del secolo scorso e l'attuale conflitto armato che ancora permane, senza dubbio possono essere considerati come alcuni dei motivi principali per cui la migrazione verso la Colombia è stata così poco numerosa e così poco attraente. In un paese di quasi 45 milioni di persone, gli stranieri non superano lo 0,50% della popolazione totale (Mejía, 2012)

²⁰. Secondo questo autore, l'attrazione degli italiani per l'emigrazione verso gli Stati Uniti, più che verso altri paesi dell'America, era dovuta alla maggiore offerta di lavoro scarsamente qualificato (costruzione delle linee ferroviarie, sotterranei, porti ed edifici pubblici), a salari migliori, ad un tipo di cambio favorevole, ad un servizio più frequente di trasporto marittimo diretto al nord del continente e al fatto che, in fondo, ciò che interessava a molti italiani era lasciare il proprio paese, lavorare dove era possibile, guadagnare e poi tornare (pp. 246-247)

²¹. Nonostante l'ammirazione verso gli inglesi tra la classe dirigente colombiana, secondo Pisano (2010), non sono stati davvero presi in considerazione per il progetto di "sbiancamento" dato il loro eccessivo orgoglio razziale che avrebbe negato l'incrocio con la popolazione locale, oltre al fatto di parlare una lingua di radici non latine e a praticare una religione non soggetta alle linee guida di Roma. Dal 1920 Luis López de Mesa, un noto intellettuale positivista colombiano, ha proposto di adottare il modello di immigrazione argentino che ha portato in quel paese un grosso contingente di italiani. E come ministro degli Esteri nel successivo decennio, Lopez de Mesa cercò di realizzare la sua precedente proposta creando un "Comitato di Emigrazione e Immigrazione". In un rapporto del 1951 presentato al Ministero degli Affari Esteri della Colombia è stato suggerito di sfruttare la sovrappopolazione di paesi come l'Italia, che aveva appena vissuto la Seconda Guerra Mondiale e dove alcune regioni si erano sostanzialmente impoverite (Pisano, 2010).

Parlare, quindi, della immigrazione internazionale verso la Colombia nell'ambito delle scienze sociali è un campo di ricerca ancora limitato anche se in aumento nelle ricerche universitarie. Questo aumento dell'interesse nel chiarire la questione deriva, a mio giudizio, soprattutto dalle domande che vengono oggi poste sull'aspetto della situazione attuale della cosiddetta “diaspora dei colombiani”, che ha fatto sì che gli studi, come guardandosi indietro, si interrogino sui motivi per cui la Colombia abbia avuto così pochi immigrati e su quali siano stati i loro reali apporti e conseguenze per la storia del paese (Cappelli, 2006; Navarrete, 1996; Rhenals & Flórez, 2008; Sanmiguel, 2006; Vejarano, 2004).

Parlare dell'emigrazione internazionale dei colombiani, invece, è un campo di ricerca che non è il mero frutto delle decisioni di scienziati sociali, ma di una realtà che, quando apparve, prese di sorpresa gli investigatori stessi: in poco tempo, il paese visse un boom di presenze di colombiani che si affollavano all'ingresso delle ambasciate nord-americane e spagnole cercando di ottenere il visto per uscire dal paese. Sommato a quanto suddetto, e soprattutto per il caso degli economisti, le rimesse si convertirono in breve tempo in una delle più importanti fonti di valuta per il paese.

La migrazione di colombiani all'estero, tra il 1999 e il 2000 si pose all'attenzione dell'intero paese e da allora lo sforzo per comprenderla è stato crescente. Questo ha permesso, per esempio, di avere un primo quadro storico generale che mostra almeno tre ondate, l'ultima delle quali ha finito per chiamarsi “la diaspora dei colombiani”, periodo in cui l'Italia –così come altri paesi che precedentemente non vi erano - entra nell'orizzonte migratorio dei colombiani, e costituisce la problematica intorno alla quale ruota la presente ricerca.

Con alcune lievi variazioni ma con un consenso generale, gli studi (p. e., Guarnizo, 2006; Ramírez & Mendoza, 2013; Ramírez, Zuluaga & Perilla, 2010; Vono, 2010) hanno definito, quindi, tre momenti della migrazione internazionale colombiana: a) 1965-1975; b) metà degli anni 80; c) dal 1995 fino agli effetti della recente crisi europea denominata la “Grande Recessione”. Così, anche circa le caratteristiche di ognuna delle fasi individuate, fino ad oggi si è arrivati ad un insieme di conclusioni che di seguito espongo brevemente.

2.1.1. Prima ondata, 1965-1975:

Era orientata soprattutto verso lo stesso continente americano del quale fa parte la Colombia. In primo luogo verso gli Stati Uniti e, in secondo luogo, verso i paesi vicini tra i quali emerge

il Venezuela, paese con il quale la Colombia condivide un'ampia e dinamica frontiera di oltre 2 mila chilometri.

Questa migrazione di colombiani verso l'estero si verificò per due ragioni basilari. La prima, è che si vedevano buone possibilità economiche e condizioni lavorative migliori in paesi come gli Stati Uniti o il Venezuela. Come successe agli europei nella seconda metà del XIX secolo (molti di loro italiani), gli Stati Uniti erano visti dai migranti colombiani in questo periodo come paese della realizzazione dei sogni economici e dell'ascesa sociale. In effetti, secondo gli studi, la maggior parte dei migranti erano imprenditori che si trasferivano con la famiglia e professionisti, ovvero persone con un livello di studi universitario.

Anche se in minor proporzione, lo stesso si può dire del Venezuela che negli anni 1974-1975 visse un grande boom di esportazioni di petrolio grazie alla crisi energetica scoppiata in Medio Oriente a causa del conflitto tra i paesi arabi ed Israele. Il livello di guadagni dalla vendita del prezioso combustibile fu tale che in un momento si arrivò a parlare di “*Venezuela Saudi*”. Un simile nome, certamente, attirò l'attenzione di centinaia di vicini colombiani in cerca di salari ed occupazioni migliori.

La seconda motivazione aveva a che vedere con la flessibilità migratoria dei paesi verso i quali si dirigevano i colombiani; tra questi, oltre a Stati Uniti e Venezuela, anche Panama e Ecuador, nazioni che confinano rispettivamente a nordovest e a sud con la Colombia. Nel caso di queste due nazioni, i colombiani in generale, più che una fonte di opportunità per migliorare le proprie condizioni di vita di medio e lungo periodo, hanno incontrato fino al giorno d'oggi uno spazio per rifugiarsi temporaneamente dai rigori della guerra o per portare a capo piccole attività commerciali facilitate dalla vicinanza tra paese colombiano e uno ecuadoriano o panamense. In ogni caso per questa prima ondata migratoria di colombiani sembra che prevalse la seconda situazione (il commercio informale) rispetto alla prima (fuggire dalla guerra). Come si vedrà più avanti, il triste e penoso fenomeno dei colombiani rifugiati in paesi vicini è qualcosa che si vivrà soprattutto a partire dall'anno 2000, quando il conflitto armato si intensificò enormemente a causa delle azioni dei gruppi paramilitari che, nello sforzo di togliere territorio e appoggio sociale ai gruppi guerriglieri, adottarono la terribile dinamica di realizzare massacri per terrorizzare e espellere le persone.

2.1.2. Seconda ondata, metà anni 80

In questa seconda tappa gli Stati Uniti occupano nuovamente un posto privilegiato per la migrazione di colombiani. Così come nell'ondata precedente e come lo sarà nella successiva. La differenza con la migrazione precedente, vale a dire quella del periodo 1965-1975, è che il paese del nord, fino ad allora meta ambita per la ricerca di altre e migliori opportunità lavorative, si convertì in un orizzonte di conquista del lucrativo commercio del narcotraffico che beneficiava (e continua a farlo) del sistema proibizionista promulgato da Washington dall'allora presidente repubblicano Ronald Reagan.

Nella seconda metà degli anni 80, durante il governo di Virgilio Barco Vargas (1986-1990), la Colombia era impegnata in una guerra aperta e diretta contro il narcotraffico. I livelli di violenza raggiunti in quel momento storico in Colombia fanno sì che molti studi su questa problematica in Messico, con dati statistici alla mano e nonostante tutta la crudeltà che di giorno in giorno si vede nella situazione attuale che attraversa il paese centroamericano, considerino che questa sia una realtà meno dura della colombiana. Altri commentatori critici invece, soprattutto politici e giornalisti, per mettere in risalto la gravità dell'insicurezza messicana preferiscono esaltare le similitudini e parlare così della “colombianizzazione” del paese centroamericano (Escalante, 2009; Durán-Martínez, 2010).

Durante la “guerra al narcotraffico”, centinaia di bombe di capacità distruttiva differente vennero attivate per tutto il paese²², si scontrarono tra loro i potenti cartelli di Cali e Medellín e furono minacciati e anche assassinati numerosi noti personaggi della vita pubblica come giornalisti, politici ed alti funzionari dello stato, tra questi i crimini contro il Ministro della Giustizia Rodrigo Lara Bonilla (30 aprile del 1984); il Procuratore Generale della Nazione, Carlos Mauro Hoyos (25 gennaio del 1986); l'ex magistrato e leader della *Unión Patriótica*, Jaime Pardo Leal, il principale partito d'opposizione (11 ottobre 1986); il giornalista Guillermo Cano, direttore de "El Espectador", uno dei principali quotidiani a tiratura nazionale (17 dicembre 1986); il candidato presidenziale del *Partido Liberal*, Luis Carlos Galán (18 agosto 1989) ed i candidati di sinistra Bernardo Jaramillo y Carlos Pizarro

²². Tra le bombe più ricordate di questo periodo di guerra contro i cartelli troviamo quella che il 27 novembre del 1989, in pieno volo, esplose in un aereo di Avianca, la compagnia aerea più grande del paese, e che lasciò 107 morti; allo stesso modo, quella che pochi giorni dopo (6 dicembre del 1989) fu posta contro il *Departamento Administrativo de Seguridad*, DAS, dove un autobus carico di 500 kg di dinamite esplose di fronte all'edificio dove si trovava l'agenzia dell'intelligence principale del paese e il cui tragico bilancio fu di 104 morti e oltre 500 feriti.

Leongómez²³, entrambi avvenuti nel primo semestre del 1990, il che è stato un terribile presagio degli eventi politici a seguire. Queste minacce e crimini si estesero anche a dipendenti pubblici come poliziotti, giudici, procuratori, e funzionari governativi. Per le proporzioni raggiunte da questo scontro, questa tragica tappa storica della Colombia è conosciuta anche come l'epoca del "narcoterrorismo". Allo stesso tempo tutta questa politica basata sulla guerra e la repressione dei cartelli della droga rese ancor più attraente il business del narcotraffico perché divenne più redditizio, quindi un gran numero di colombiani si avventurò verso gli Stati Uniti sia per fuggire dalla guerra menzionata sia in veste di strumenti umani attraverso i quali espandere gli affari con il paese nord americano. Per guadagnare un mucchio di soldi e realizzare al tempo stesso il proprio sogno americano, non furono poche le persone (donne capofamiglia, uomini disoccupati e giovani avventurosi) che decisero di raggiungere il nord America superando tutti i pericoli e gli ostacoli che questo comportava.

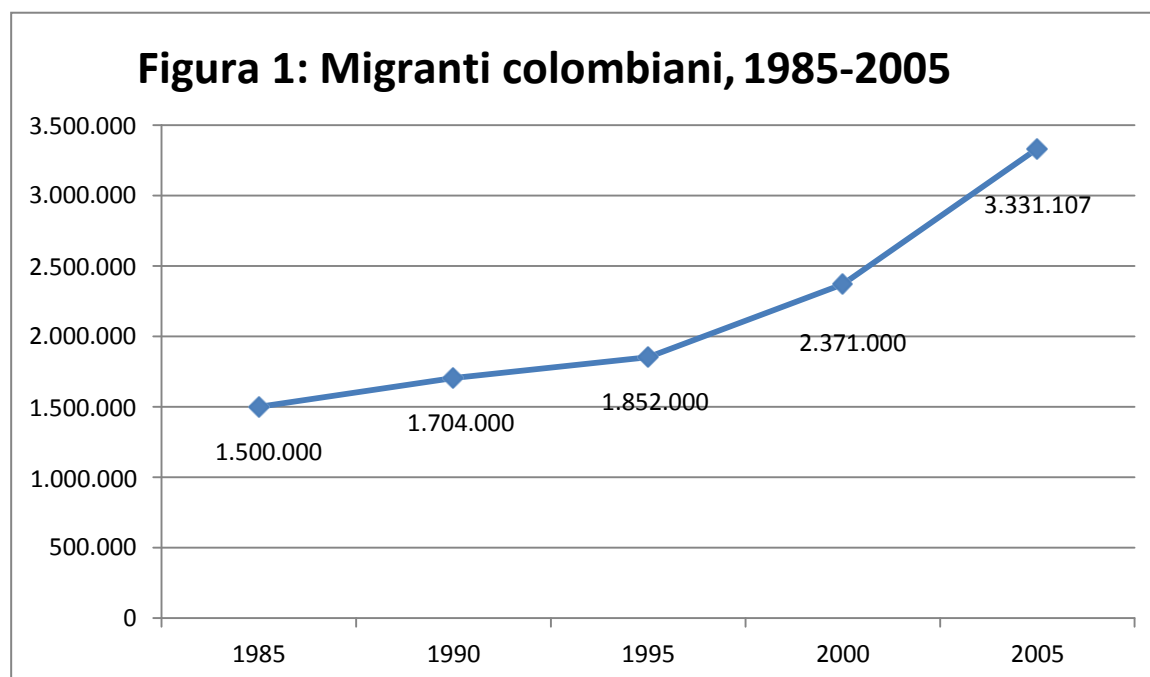
Durante questa ondata, ed in generale per gli stessi motivi (mancanza di lavoro, ricerca di un ascensore sociale, e coinvolgimento in attività illecite), la Spagna comincia a convertirsi in un paese appetibile per i colombiani e le colombiane anche se, ribadisco, in questa fase appena si inseriva come paese di destinazione. Alla fine del decennio degli anni 80 infatti, il numero di persone colombiane presenti in Spagna non superava le 5.000. Ciononostante, questo ridotto numero di migranti divenne fondamentale affinché nel decennio successivo il numero di colombiani in Spagna superasse i 150.000 individui.

2.1.3. Terza Ondata. 1995-oggi: Scenario in cui l'Italia emerge come destinazione migratoria per i colombiani

In questa terza ondata (la cosiddetta "diaspora di colombiani") mi soffermerò un poco di più, poiché è in questo momento e fase che l'Italia comincia ad emergere come destinazione alternativa e permanente per numerosi colombiani alla ricerca di migliori condizioni di vita.

²³. Luis Carlos Galán, oltre ad essere il candidato presidenziale dello storico partito liberale, è conosciuto per la sua denuncia esplicita dell'alleanza tra i narcotraffickanti ed i politici. Bernardo Jaramillo lo era invece della Unión Patriótica, un partito che servì da esperimento mancato attraverso il quale si pretendeva che i leader della FARC transitassero dalla vita politica armata alla vita politica legale e il cui crollo derivò dal genocidio politico a cui furono sottoposti migliaia di suoi membri da parte di un'alleanza tra gruppi armati di estrema destra (paramilitari) e da alcune frange della forza politica e della classe politica tradizionale. Pizarro Leongómez, da parte sua, era il candidato del partito politico legale nel quale si trasformò un piccolo ma attivo gruppo guerrigliero chiamato M-19. Va chiarito che Bernardo Jaramillo non fu mai un guerrigliero mentre Pizarro Leongómez fu il leader massimo del M-19.

Gli esperti sul tema della migrazione di colombiani hanno definito tre elementi basilici di questa tappa del fenomeno migratorio colombiano. Il primo è che, come si può vedere dal grado di inclinazione della curva del Grafico 1, tra la fine degli anni 90 ed i primi anni del primo decennio del XXI secolo, il numero di colombiani disposti a lasciare il paese era fortemente aumentato.



FONTE: Censo DANE 2005

Nella storia della Colombia, una società che aveva sempre “risolto” i suoi problemi socioeconomici con lo spostamento della sua popolazione all’interno delle proprie frontiere, questo apparve come un fatto che, benché non inedito, acquistò una serie di connotazioni di più ampia portata, data la sua insolita quantità e dato che questo incremento si verificò in breve tempo. Improvvisamente, migliaia di colombiani e colombiane si ammassarono nelle ambasciate più diverse alla ricerca di un visto che permettesse loro di fuggire dai problemi sociali, lavorativi, di sicurezza ed economici, difficili da risolvere rimanendo nel paese. Per molti uomini e donne, emigrare diventò praticamente l’unica via d’uscita possibile alla complessa e strutturale realtà che li affondava in una crescente carenza di opportunità. In questo momento, gli Stati Uniti, la Spagna, l’Europa ed alcuni paesi vicini indicavano una speranza di futuro per migliaia di colombiani.

A questo punto desidero aprire una parentesi per avvertire che da qui in avanti tutti i dati che utilizzo e che provengono da fonti colombiane e da organizzazioni internazionali come

l'OAS, l'OIM e l'ONU, tra gli altri, ove possibile sono stati confrontati tra loro e, così facendo, sono emerse molte volte dove disparità nei valori. Nonostante tale divergenza, comune a tutte le fonti è che si può sempre vedere che la tendenza generale che si riesce ad osservare è più o meno la stessa. Quindi, molto di ciò che qui si esprime non vuole essere una descrizione della realtà caratterizzata dalla sua precisione ma dalla sua comprensione generale. In ogni singolo caso sono stati presi i dati dell'organizzazione che ha come compito particolare quello di descrivere quel determinato aspetto della realtà che si sta trattando nella tesi.

Per illustrare quanto sopra, il Centro de Estudios Monetarios Latinoamericanos (CEMLA) ed il Banco Interamericano de Desarrollo (BID), nel rapporto del 2007 sulle rimesse internazionali della Colombia, pubblicano dei dati demografici molto diversi da quelli offerti dall'istituzione colombiana incaricata di registrare le informazioni statistiche sulla popolazione, con cui è stato costruito il Grafico 1²⁴. Così, mentre per il CEMLA-BID (2007: 17) nel 2000 e 2005 vi erano, rispettivamente, 1.072.000 e 1.905.000 colombiani che risiedevano fuori dal paese, per il DANE le cifre, nello stesso ordine cronologico, erano di 2.371.000 e 3.331.107 persone. Tuttavia entrambe le fonti convergono su un punto: nel periodo 1998-2000 il ritmo di crescita della popolazione migrante accelerò. In effetti, secondo il CEMLA-BID, nel 1998 il tasso di crescita dell'emigrazione di colombiani fu del 39%, nel 1999 del 40% e nel 2000 del 35%, qualcosa che è visibile nel grafico come una pronuncia della curva.

Un secondo elemento che viene solitamente segnalato dagli esperti sul tema della migrazione internazionale di colombiani, è riferito all'insieme delle cause che hanno influenzato la decisione di molti uomini e donne di lasciare il loro paese e tentare la fortuna in un altro, e qui vengono trattate *in extenso*. Vengono principalmente identificati due tipi di cause che interagiscono tra loro, tra cui le seconde caratterizzano maggiormente il fenomeno migratorio colombiano rispetto al resto dei paesi latinoamericani: a) cause socioeconomiche e b) cause derivate dalla violenza, l'insicurezza delle città ed il conflitto armato.

²⁴. Il *Departamento Administrativo Nacional de Estadística* (DANE) svolge in Colombia lo stesso ruolo che l'ISTAT ha in Italia. Tuttavia, dato che il tema della migrazione internazionale ha avuto un'influenza sulla società colombiana in modo netto solo nell'ultimo decennio, i dati che offre DANE non sono così precisi. Tra le altre motivazioni, per il carattere stesso del fenomeno, che comporta alti livelli di evasione informativa, dal momento che un numero elevato di migranti lascia il paese senza documenti regolari o con documenti falsificati, o che, una volta scaduti i propri documenti nel paese di destinazione, continua a vivere lì in maniera "irregolare". Inoltre, le reti del narcotraffico e della tratta di persone purtroppo coinvolgono un grande numero di colombiani migranti e che, se si tratta di affari illeciti, è complesso e rischioso l'accesso alle informazioni.

Rispetto alle prime, la seconda metà degli anni 90 del XX secolo è di solito identificata come un momento in cui si fecero evidenti tutti gli effetti negativi che nella società provocarono le misure adottate dai governi colombiani in linea con le raccomandazioni delle organizzazioni multilaterali e che implicarono portare in pratica l'agenda imposta nella regione dal cosiddetto Washington Consensus del 1989: diminuzione delle nomine statali, privatizzazione delle imprese pubbliche, apertura economica attraverso l'eliminazione dei dazi, incremento delle tasse indirette come l'IVA, ritiro di sussidi ai prodotti agricoli e una profonda riforma del lavoro che condusse ad una notevole precarizzazione del lavoro.

Secondo il noto sociologo brasiliano Emir Sader (2008),

Nel corso degli anni 90, il neoliberismo penetrò intensamente in tutto lo spettro politico dell'America Latina. Il programma venne applicato inizialmente dall'estrema destra nel Cile di Pinochet. Incontrò altri adepti nella destra – come Alberto Fujimori in Perù-, ma assorbì anche forze che storicamente venivano associate al nazionalismo: il PRI in Messico, il peronismo in Argentina sotto il mandato di Carlos Menem e, in Bolivia, il Movimento Nazionalista Rivoluzionario, il partito che aveva condotto la rivoluzione nazionalista del 1952 con Victor Paz Estensoro. Dopodiché, il neoliberismo si impossessò della socialdemocrazia, guadagnando l'adesione del Partito Socialista cileno, dell'Azione Democratica venezuelana e del Partito Socialdemocratico brasiliano. Si convertì in un sistema egemonico praticamente in tutto il territorio dell'America latina (p. 7)

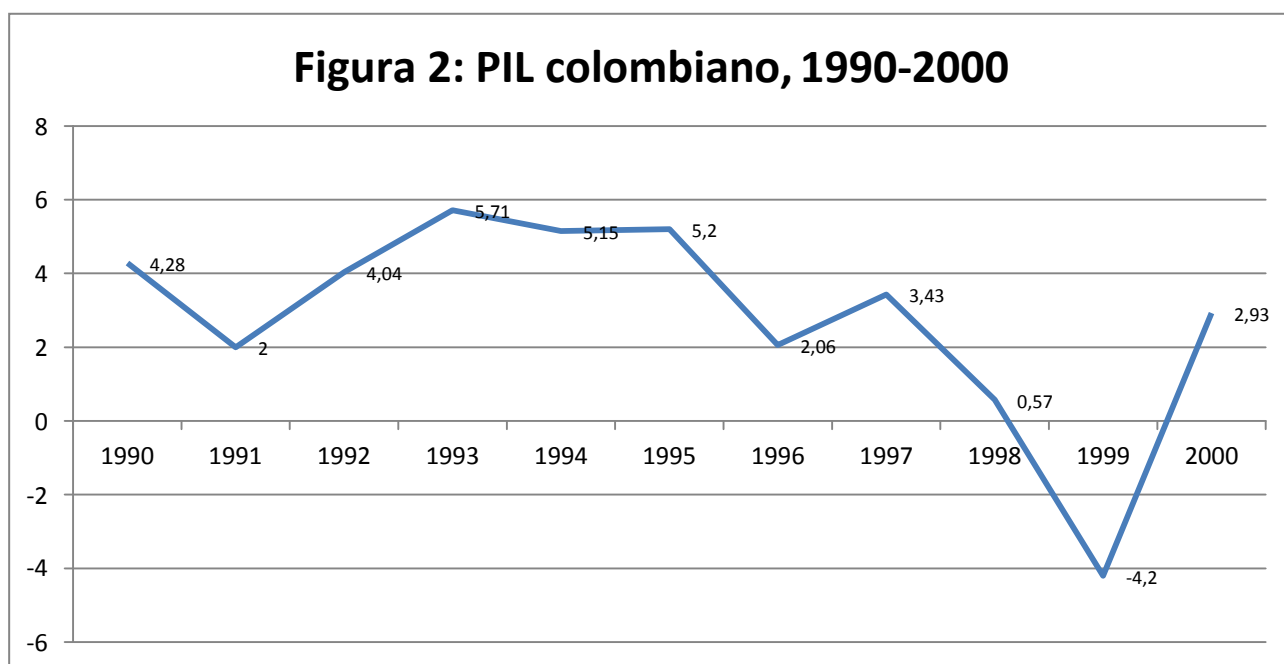
Nel caso della Colombia, i due partiti tradizionali (Liberale e Conservatore) e le nuove forze politiche che apparvero si aggiunsero al credo neoliberale che, come si evince dalla citazione precedente, si era diffuso in tutto il panorama ideologico latinoamericano grazie, tra l'altro, all'appoggio di affermati scrittori come Octavio Paz in Messico (Premio Nobel per la Letteratura nel 1990), e Mario Vargas Llosa in Perù (Premio Nobel per la letteratura nel 2010) e le cui opinioni politiche in favore del liberismo economico ebbero una grande eco in tutta la regione. In questo modo, l'insieme delle misure andò avanti senza opposizione politica dei partiti anche se con un crescente malcontento sociale e popolare che si manifestava, in primo luogo, con la decisione di abbandonare il liberalismo ed in seguito, con il forte sostegno elettorale ai governi che costituirono il cosiddetto "Giro a Sinistra" durante il primo decennio del XXI secolo che, in certa misura, ha cercato di invertire e ridurre i gravi effetti sociali derivanti da un decennio di attuazione delle misure derivate dai dettami del Washington Consensus.

A dieci anni dall'inizio dell'applicazione delle misure neoliberiste, la crisi economica della regione aveva pochi precedenti. Seguendo Sader (2008), questo modello politico-economico non riuscì a consolidare le forze sociali necessarie per la sua stabilizzazione e dopo quegli

anni le tre principali economie della regione vissero le proprie crisi: il Messico nel 1994, il Brasile nel 1999 e l'Argentina nel 2002. A suo giudizio, “il programma fallì senza adempiere alle sue promesse”, infatti, anche se le devastazioni dell'iperinflazione furono controllate, ciò avvenne al costo di un marcato degrado sociale dei suoi abitanti (p. 7) ed inoltre, il debito estero di questi paesi non cessò di incrementare nonostante buona parte del cosiddetto Washington Consensus aveva per l'America Latina la finalità di affrontare questo problema che si era manifestato in modo così aggressivo durante la crisi del debito del 1982. Effettivamente, d'accordo con alcuni autori (Arenas-García, 2012; Millet & Toussaint, 2005), l'ammontare del debito crebbe di oltre il 70% alla fine del decennio di predominio dei regimi neoliberisti nella regione²⁵.

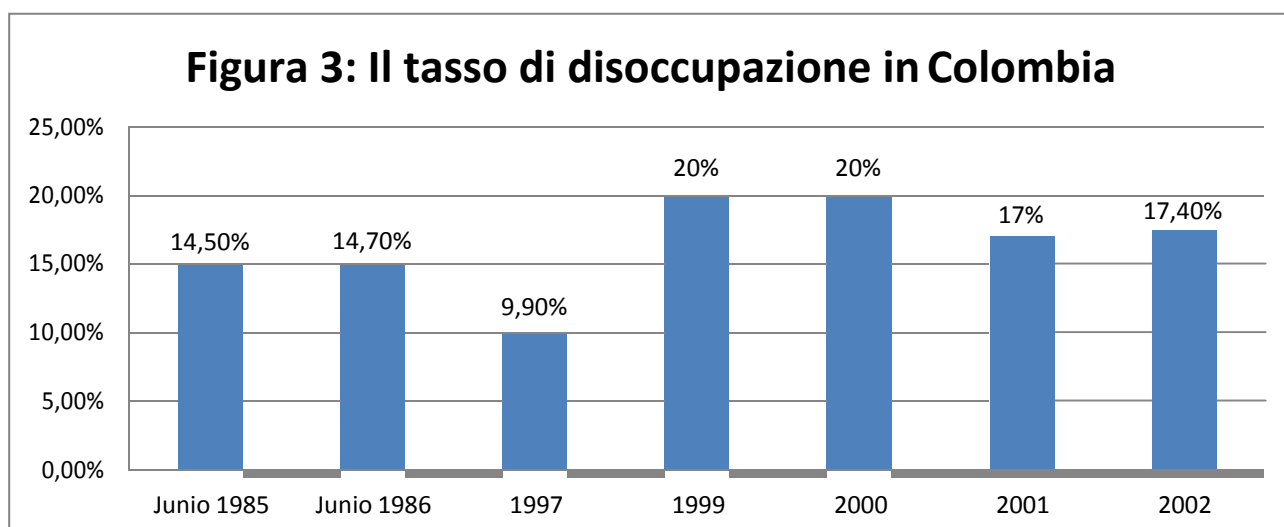
In Colombia, una volta superato il decennio di egemonia dei governi neoliberisti (César Gaviria Trujillo, 1990-1994; Ernesto Samper Pizano, 1994-1998 ed il primo anno di governo di Andrés Pastrana, 1998-2002), la crisi economica esplose. Il 1999 fu un anno di perturbazioni per la popolazione colombiana. Come si osserva nel Grafico 2 (Banco Mundial [BM], n.d.; Datos Macro, n.d.; La Vanguardia, 2015), il PIL ebbe una caduta tanto forte che, durante quello stesso anno e per il successivo, i principali mezzi di comunicazione del paese fecero notare all'opinione pubblica le prolungate file di colombiane e colombiani alle ambasciate nordamericane e spagnole, in cerca di un visto per lasciare il paese e fuggire, soprattutto nelle città, dalla grave situazione economica. Per soddisfare tale domanda della popolazione colombiana, *Semana* (“Exodo con visa”, 2000), la principale rivista settimanale del paese, informava che queste ambasciate (insieme a quella del Canada) dovettero prendere misure diverse come l'ampliamento delle installazioni per accogliere i richiedenti, l'aumento del personale per rispondere alle richieste di visto ed anche l'ampliamento degli orari di apertura. In quel periodo, i nord-americani nella loro ambasciata, per esempio, rispondevano a circa 1.000 chiamate al giorno in cui si chiedeva circa il visto turistico, ed i consoli intervistavano 150 persone al giorno, oltre a lavorare ore extra. Nell'ambasciata spagnola, a sua volta, ci si aspettava che nel 2000 i visti approvati sarebbero stati 6 volte quelli del 1996.

²⁵. Secondo Nahuel Arenas-García, nel momento in cui i governi neoliberali si instaurarono in America Latina (fine degli anni 80), il debito estero della regione si aggirava sui 430 miliardi di dollari e, un decennio dopo l'operato egemonico dei governi suddetti (già alla fine degli anni 90), lo stesso aveva raggiunto i 750 miliardi, vale a dire, era aumentato del 74%.



FONTI: Banco Mundial, n. d.; Datos Macro, n. d.; La Vanguardia, 2015

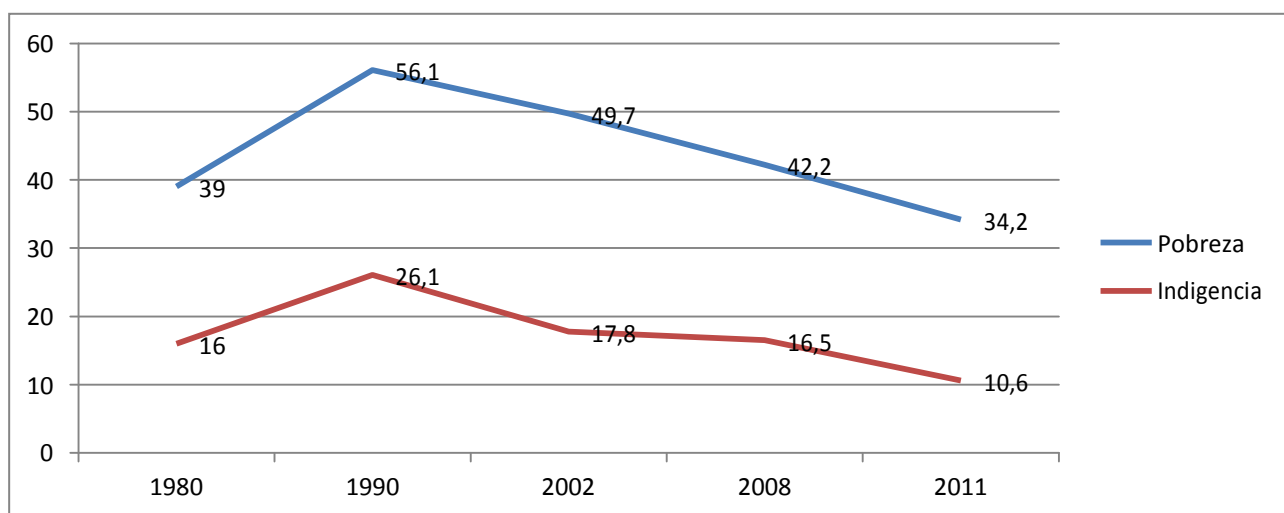
La disoccupazione, uno degli aspetti sociali più critici in un'economia, mostrava che le cose non marciavano per il verso giusto. Nel 1999 il tasso toccò il tetto del 20%, si mantenne ugualmente alto l'anno seguente, e nei successivi due anni continuò molto vicino alla stessa cifra. Un grande numero di persone aveva perso il lavoro dopo la vendita di numerose imprese statali e a seguito della bancarotta in cui caddero molte piccole e medie imprese private a causa della feroce concorrenza internazionale nella quale furono coinvolte dal momento in cui César Gaviria, nel 1990, decise di aprire le porte dell'economia nazionale senza prendere misure di mitigazione.



FONTI: Per il 1985 e 1986: CEMLA-BID, , 2007, pp. 15-16. Per il 1997. Garay & Medina, n. d., p. 41. OIM, 2013, p.40

Naturalmente questo ha avuto un impatto sulla questione della povertà, un problema permanente e persistente in Colombia, nel decennio del neoliberismo questo indicatore socio-economico ha raggiunto valori superiori rispetto ai decenni precedenti e successivi, come si può vedere nel grafico seguente.

Figura 4: Povertà e Indigenza in Colombia, 1980-2011



FONTE: Buonomo & Yanes, 2013, p. 14

Se è vero che dal 1990 sia la povertà che l'indigenza iniziano la loro caduta graduale, il ritmo con cui i governi neoliberisti lo fecero ha causato molta delusione perché la gente ha ritenuto che le esigenze di base rimanevano disattese. Un decennio dopo, il calo dell'una e dell'altra variabile non rese felice l'insieme della società, che si aspettava di vedere maggiori frutti in meno tempo dopo aver pagato grandi sacrifici per le misure di aggiustamento applicate. Così pochi risultati, si diceva, non compensavano i tanti sforzi realizzati. Ed il peggio era che si sapeva chiaramente che vi erano dei settori della società che in effetti avevano migliorato le proprie condizioni di vita, aumentando così i livelli di disuguaglianza del paese. In base al Coefficiente di Gini (Buonomo & Yanes, 2013: 20), per la Colombia, il decennio del neoliberismo (1990-2000) fu quello che mostrò il maggior livello di concentrazione della ricchezza, perché se all'inizio del 1990 era dello 0,531, nel 2002 era salito allo 0,567. Nel 2008 era diminuito leggermente allo 0,562 e nel 2011 la sua diminuzione era stata più pronunciata, arrivando alla cifra dello 0,545. In questo senso, per molti settori sociali e politici, gli sforzi dell'amministrazione di centro-destra di Juan Manuel Santos per affrontare gli aspetti sociali hanno mostrato un certo sollievo generale, almeno rispetto a quando si affrontarono le richieste economiche del Washington Consensus negli anni 90 e a quando la

lotta dello stato si focalizzò sul distruggere con la forza con i guerriglieri armati durante i due governi di Alvaro Uribe (2002-2006 e 2006-2010). In Colombia, dal 1990 al 2010 vi furono due decenni di “dimenticanza” sul tema sociale. Di fatto, quando si comparano gli indicatori di miglioramento sociale della Colombia rispetto a quelli di altri paesi latinoamericani come l’Ecuador, il Brasile e la Bolivia, si nota che i governi di sinistra di queste nazioni ostentano maggiori e migliori risultati rispetto ai colombiani, su temi come la povertà, l’indigenza, la disuguaglianza sociale e la disoccupazione (Buonomo & Yanes, 2013: 20).

Se ciò non bastasse, insieme alle variabili di cui sopra, ebbe luogo nel 1989 la rottura del *Pacto Internacional del Café* che, attraverso l’Organizzazione internazionale del Caffè (ICO) con sede a Londra, manteneva un sistema di quote di esportazione favorevole alla Colombia. I principali consumatori nel mondo, specialmente Stati Uniti e Germania, spinsero affinché l’accordo finalizasse e decretasse la liberalizzazione del mercato a livello internazionale. Nel quadro del *Pacto Internacional del Café*, il caffè arrivò a rappresentare quasi il 10% del PIL colombiano. Tutta una vasta regione (quella della Colonizzazione *Antioqueña*), si sosteneva in buona parte su questa coltivazione. A partire da questo momento, e a causa della caduta vertiginosa del suo prezzo internazionale, questo prodotto smise di avere l’importanza di prima, il che colpì gravemente la qualità di vita di migliaia di famiglie che vivevano della sua produzione.

Facendo un bilancio, e guardando al passato, colui che all'epoca era il direttore dell'allora potente Federazione Nazionale dei coltivatori di caffè, Cárdenas Jorge Gutierrez, ha dichiarato in un'intervista che:

L'accordo sul caffè fu un supporto per l'economia colombiana per trent'anni. Fu un accordo fondamentale. Ma alla fine degli anni 80 le condizioni mondiali iniziarono a cambiare verso l'idea della libertà del mercato e della riduzione del ruolo dello Stato. Per questo entrarono in crisi gli accordi. Si consolidava così l'egemonia del Washington Consensus e della Scuola di Chicago (“El fin del Pacto Cafetero”, 2013)

Ciò a sua volta ha portato al fatto che in questa regione, chiamata *Eje Cafetero Colombiano* (che comprende i dipartimenti di Risaralda, Caldas, Quindío e alcune porzioni territoriali di Antioquia, Valle del Cauca e Tolima) si generasse uno dei più importanti flussi di colombiani verso l'esterno, in particolare verso la Spagna e che, allo stesso tempo, l'ingresso di rimesse verso questa regione della Colombia si mantenesse in maniera costante uno dei più alti nel paese (Actis, 2009; Garay & Medina, n. d.).

Una tragedia naturale avvenuta il 25 di gennaio del 1999 peggiorò ulteriormente le cose in questa regione che da sempre fu simbolo di progresso e sviluppo. Un terremoto nel cuore del *Eje Cafetero* ebbe effetti incalcolabili sull'economia regionale. Si contarono 1.185 vittime, si calcola che colpì in maniera diretta 560.000 persone e che i danni raggiunsero i 1.800 milioni di dollari, equivalenti al 35% del PIL della zona ed al 2% del PIL nazionale Garay & Medina, n. d.: 50-52). Quindi, se i fattori socio-economici di spinta già di per sé erano sufficienti per provocare quella che in questo periodo fu chiamata la “diaspora di colombiani”, vanno ora aggiunte le motivazioni legate alle condizioni di insicurezza vissute nel paese in questa seconda parte degli anni 90.

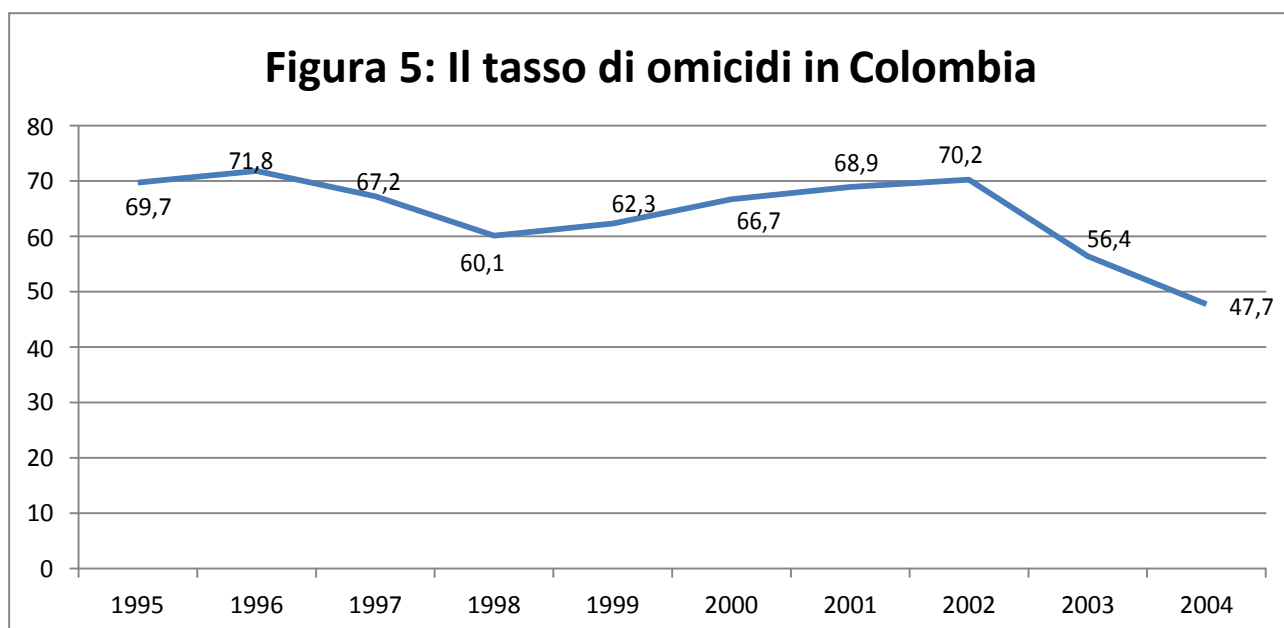
La Colombia, oltre a patire un conflitto armato da oltre mezzo secolo, si è caratterizzata nella regione come un paese con livelli molto elevati di insicurezza nelle città, derivanti dai frequenti conflitti tra i cittadini stessi, da un lato, e soprattutto dalle azioni sia della delinquenza comune che delle organizzazioni criminali, dall'altro. Inserita in diverse occasioni nelle classifiche mondiali, la Colombia è stata considerata come il paese più violento e insicuro nel mondo e le sue organizzazioni criminali (cartelli della droga e mafie di tutti i tipi) così come le sue forze armate insorgenti ed illegali (guerriglieri e paramilitari) sono stati segnalati troppo spesso come i più crudeli della regione. Senza dimenticare di menzionare anche, a questo punto, i numerosi esempi di violazione dei diritti umani per mano della Forza Pubblica (polizia ed esercito).

Nella seconda metà degli anni 90 la Colombia presentava i tassi di omicidio più alti sia dell'America Latina, sia della sua storia recente (UNODC, 2011: 54). La percezione del peggioramento della vita delle persone, in particolare nei settori più popolari, come abbiamo visto con i grafici precedenti relativi a disoccupazione, povertà, indigenza e disuguaglianza sociale, spiegherebbero in parte la grave crisi di convivenza sociale, espressi soprattutto dai preoccupanti numeri del tasso di omicidi che il paese raggiungeva in quel momento. Altra parte della spiegazione deriva dalle guerre permanenti tra cartelli della droga grandi e medi, che entrarono in una lotta sfrenata per il potere criminale, dopo la morte di Pablo Escobar, il grande capo del cartello di Medellín, avvenuta il 2 dicembre 1993, e dopo la cattura nel 1995 e la posteriore estradizione dei fratelli Rodríguez Orejuela, a capo del Cartello di Cali.

Nonostante la sparizione dei grandi cartelli, rapidamente il mercato della produzione e distribuzione della cocaina si riorganizzò e nuovi gruppi, più piccoli e meno vistosi, risposero

alla domanda internazionale di stupefacenti dalla Colombia. D'altra parte, i gruppi paramilitari e guerriglieri sono entrati in modo più aperto al traffico di droga (Fundación Ideas para la Paz, 2014). Inoltre molti giovani disoccupati, sottoccupati e con lavori precari che vivevano in due dei dipartimenti più colpiti dalla crisi economica (Antioquia, la cui capitale è Medellín, e Valle del Cauca, la cui capitale è Cali), videro nell'ingresso in queste bande delinquenti la possibilità di ottenere illegalmente gli stipendi che il sistema socioeconomico non garantiva loro in modo legale. Nel corso di queste carriere criminali, frequentemente in molte grandi città del paese si verificarono uccisioni per vendetta e per guadagnare un posto migliore nella scala criminale.

Nel Gráfico 5 si mostra come l'anno 1999 fa parte di una tendenza all'incremento del tasso di omicidio che inizia già nel 1998 e che non smette di aumentare fino al 2002. Se il picco del 1996 è chiaramente associato alla fine dei grandi cartelli del narcotraffico ed alla ridefinizione immediata del grande esercito di uomini armati coinvolti nella criminalità organizzata, il picco del 2002 è associato con la fine dei dialoghi di pace che si svilupparono tra il governo di Andrés Pastrana ed il gruppo guerrigliero delle FARC. I paramilitari, insieme ad un'importante forza militare statale ed ad un gran numero di politici ed imprenditori, si opposero con forza alla possibilità di firmare un accordo con quel movimento armato insorgente.



FUENTE: UNODC, 2011, pp. 106-108

Il Brasile era un altro di quei paesi considerati molto violenti in quegli anni. I suoi tassi di omicidio, per niente invidiabili, erano tuttavia sempre al di sotto della metà dei tassi colombiani. Così, ad esempio, nel 1998 il tasso di omicidi del Brasile fu del 29,5% rispetto al 60,1% della Colombia. Nel 1999, fu del 30,4% rispetto al 62,3% colombiano e, nel 2000, del 29,7% rispetto al 66,7% della Colombia (UNODC, 2011: 106-108). La disperazione di questa situazione ha portato l'elettorato colombiano a vedere in Alvaro Uribe Vélez (prima nel 2002 e poi nel 2006) la possibilità di sconfiggere con la forza le organizzazioni criminali che, nella mentalità comune della gente e dello stesso Presidente della repubblica, significava sempre eliminare le FARC, confondendo con facilità la violenza criminale con la violenza politica. Anche se oggi è più chiaro che queste due violenze in Colombia sono diverse, è anche chiaro che la lotta di guerriglia armata ha immesso sempre un buon numero di morti nel paese che sono registrati nel tasso di omicidi.

Quanto detto ci pone di fronte ad un altro dei grandi fattori spinta per i colombiani: il conflitto armato, ovvero la guerra che intraprende lo Stato con i gruppi guerriglieri di estrema sinistra. Un conflitto che iniziò nel 1964 con la nascita delle Forze Armate Rivoluzionarie della Colombia (FARC) e dell'Esercito di Liberazione Nazionale (ELN), e le cui dimensioni strariparono a partire in primo luogo dalla penetrazione del narcotraffico nella guerra degli anni 80, ed in secondo luogo dalla comparsa ed espansione dei gruppi paramilitari negli anni 90. In questo ultimo decennio i colombiani osservarono con sgomento le azioni dei tre potenti eserciti che erano i protagonisti della guerra: uno legale (l'Esercito colombiano) e due illegali (le FARC ed i paramilitari unificati nel 1997 sotto il nome di Autodifesa Unite della Colombia o AUC).

Nel suo interessante rapporto del 2013, il Centro Nazionale della Memoria Storica (CNMH²⁶) documentò i 1.982 massacri perpetrati tra il 1980 ed il 2012, dei quali 1.166 furono effettuati dalle AUC, braccio armato dell'estrema destra illegale. Dato che questa forza raggiunse la

²⁶. Il Centro Nazionale di Memoria Storica (CNMH) è un'entità statale. E' un centro di ricerca che si dedica alla comprensione dei fatti avvenuti nel conflitto armato colombiano con il mandato chiaro di farlo dalla prospettiva delle vittime. Riunisce un gruppo importante di noti ricercatori sociali. Nacque prima come Gruppo della Memoria Storica, dipendente dalla Commissione Nazionale di Riparazione e Riconciliazione (CNRR), con la *Ley de Justicia y Paz* del 2005, attraverso la quale si facilitava la smobilitazione dei gruppi paramilitari. Successivamente, nel 2011, con la *Ley de Víctimas* promulgata da Juan Manuel Santos, passò a chiamarsi *Centro Nacional de Memoria Histórica* e ad avere un carattere amministrativo autonomo. Una delle maggiori sfide che incontra oggi è la creazione di un Museo Nazionale della Memoria nel quale si narra con audiovisivi la storia conflittuale recente del paese tenendo in conto tutti i punti di vista ma, al tempo stesso, rivolgendosi alle vittime.

presenza nazionale a partire dagli anni 90, è perfettamente possibile pensare che le stesse nacquero nel decennio in cui venne implementato il neoliberismo in Colombia, ovvero gli anni 90 del XX secolo. Se si fa riferimento alla definizione che il CNHM dà di “massacro”²⁷, si dirà quindi che -come minimo- nel totale dei massacri contati morirono 8.000 persone. Alle quali, nello stesso periodo del 1980-2012, vanno sommate le 23.161 persone assassinate dai diversi soggetti armati, 27.023 sequestrati tra il 1970 ed il 2010 e almeno 5.000 persone forzatamente scomparse (CNMH, 2013: 36-37).

Sfortunatamente si registra nella guerra colombiana una sorta di specializzazione nei crimini contro l’umanità da parte degli attori armati. Così, i paramilitari agirono contro la popolazione civile soprattutto a partire dai massacri e dagli spostamenti forzati, i militari a partire dalle sparizioni forzate e le esecuzioni extragiudiziarie (“falsi positivi”), ed i guerriglieri a partire dai sequestri e gli attacchi armati contro piccoli paesi e le infrastrutture elettriche e di trasporto del petrolio.

Per il CNMH (2013), il periodo trascorso tra il 1996 ed il 2005 si può benissimo chiamare “gli anni della tragedia umanitaria” perché fu una fase del conflitto in cui paramilitari e guerriglieri si espansero, lo Stato incrementò il suo investimento negli armamenti e, soprattutto, la lotta territoriale tra le diverse forze in conflitto diventò feroce. Il conflitto visse una vera e propria degradazione.

Tra il 1996 ed il 2005 la guerra raggiunse la sua massima espressione, estensione e livelli di vittimizzazione... si tratta di un periodo in cui la relazione degli attori armati con la popolazione civile si trasformò. Al posto della persuasione, presero piede l’intimidazione e l’aggressione, la morte ed l’esilio.

In questo periodo, la violenza acquisì un carattere massiccio. I massacri si convertirono nel segno caratterizzante. Gli sfollati aumentarono fino a portare la Colombia ad essere il secondo paese al mondo, dopo il Sudan, con il maggior esodo di persone. I repertori di violenza degli attori armati registrarono il maggior grado di espansione nella storia del conflitto armato colombiano (p.156)

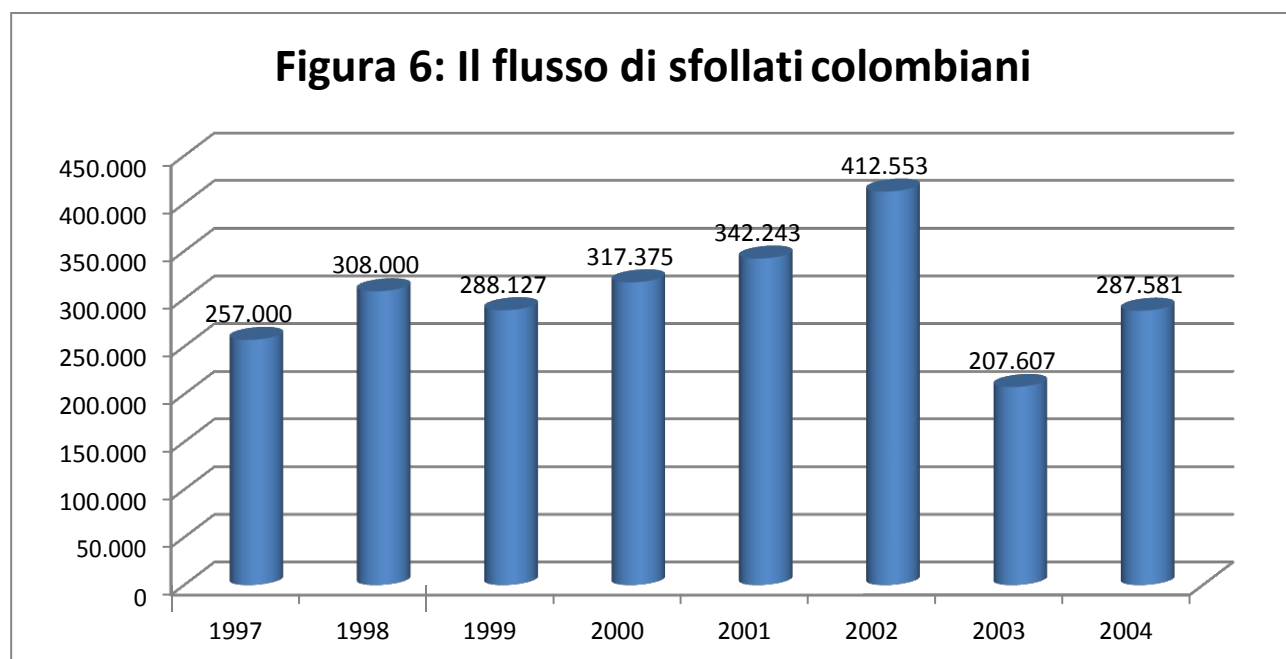
Il flusso di sfollati come risultato delle azioni dei gruppi armati illegali prese un nuovo e grande impulso a partire dal 1999 e durò fino al 2002, senza voler dire con ciò che più avanti si sia convertito in un male minore (vedere Grafico 6). Le notizie quotidiane non smettono di mostrare questo dramma anche se, dalle principali città del paese, lo si vedeva e lo si

²⁷. Crimine eseguito su almeno 4 persone in uno stesso luogo, per gli stessi motivi e nelle stesse circostanze.

presentava come una realtà lontana, perché lo sfollamento forzato avveniva principalmente nelle zone rurali e lontane dai principali centri urbani come Bogotá, Medellín e Cali.

Il fenomeno dello sfollamento forzato lasciò intravedere una profonda frattura della società colombiana, a livello territoriale. La questione dei massacri e dello sfollamento, nonostante la sua frequenza ed estensione, era visto come una realtà lontana dagli abitanti delle città e la questione della delinquenza comune era vista come una realtà più urbana che rurale. Nella strutturazione di questa divisione di percezioni della realtà, i più importanti mezzi di comunicazione giocarono un ruolo fondamentale che ancora non è stato oggetto di una riflessione matura né documentata ma che si fa necessaria per comprendere perché mentre contadini, indigeni e gente comune di piccoli centri pativa la guerra, nelle città invece le preoccupazioni degli abitanti erano rivolte ad altri temi meno urgenti ed importanti.

Se alcuni ambienti urbani presero coscienza degli sfollati, in buona misura è attribuibile al fatto che questi iniziarono ad arrivare in maniera massiccia nelle città e ad essere visibili nelle strade chiedendo aiuto per il proprio sostentamento o perché reclamavano i propri diritti presso alcuni uffici dello Stato.



FONTE: CODHES, 2010.

Contare il numero di sfollati è stato e continua ad essere un obiettivo difficile da raggiungere. Ci sono dati differenti che provengono da istituzioni diverse, però come è già stato detto prima, ci sono importanti coincidenze nelle tendenze generali. Secondo i ricercatori del Programma delle Nazioni Unite per lo Sviluppo ([PNUD], 2011),

Oltre ad identificare le differenze nella costruzione delle metodologie utilizzate dall'*Agencia Presidencial para la Acción Social e la Cooperación Internacional* e le organizzazioni non governative che forniscono dati statistici sullo sfollamento forzato, tutte coincidono nel riconoscere un flusso in uscita ininterrotto a partire dal 1997.

...

Il dibattito sulle cifre dello sfollamento forzato nel paese ha occupato l'attenzione dei mezzi di comunicazione e dell'opinione pubblica con una forza maggiore se si tiene in considerazione che, nell'ultimo decennio, la Colombia si posiziona tra i quattro paesi con il maggior numero di sfollati interni (pp. 19-20).

La *Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento* (CODHES), da dove abbiamo preso i dati di cui sopra, è una ONG internazionale rivolta alla promozione dei diritti umani di sfollati, rifugiati e migranti. Il suo lavoro in Colombia è stato molto importante e molto riconosciuto sia dai mezzi di comunicazione che nell'ambito accademico. I dati raccolti nel Grafico 6 mostrano, ancora una volta, che l'opposizione armata capeggiata dal paramilitarismo, contro i dialoghi governo-guerriglia durante il governo di Andrés Pastrana, si esprime non solo attraverso i numerosi assassini collettivi (Grafico 5: Il tasso di omicidi), ma anche espellendo i contadini dai loro territori. E' stata una strategia di posizionamento contro le FARC e gli accordi raggiunti da essa con l'amministrazione Pastrana, nel caso il processo si fosse concluso con la smobilitazione del gruppo ribelle, che alla fine non è accaduto.

Date le sue dimensioni e la gravità, il tema degli sfollati è stato oggetto di molteplici ricerche e accesi dibattiti (p. e., Corporación Sisma Mujer & Red Nacional de Mujeres, 2006; Ibáñez & Velásquez, 2008; Rodríguez Garavito, Alfonso, & Cavelier, 2009; Ruiz, 2008). Una delle più importanti conclusioni di tali studi è che la produzione dello sfollamento obbedisce ad alcune logiche che vanno oltre la guerra stessa. Più che controllare territori per le coltivazioni illecite con le quali finanziare la guerra o per realizzare sentieri sicuri per trasportare le armi per combattere il nemico, si è concluso che lo sfollamento forzato è stato utilizzato anche per facilitare l'instaurazione di un'economia legale più redditizia in territori che difficilmente sarebbero stati consegnati dai contadini proprietari, utilizzando una modalità diversa dall'uso della violenza o dell'intimidazione.

Le grandi monoculture di olio di palma²⁸, i grandi allevamenti di bestiame, i mega- progetti come la costruzione di impianti idroelettrici, lo sfruttamento del legname, l'estrazione di minerali (carbone e oro), l'espansione della coltivazione di banane, ecc., sono alcune delle attività che sono cresciute notevolmente nel periodo 1996-2005 (fenomeno, quindi, contemporaneo alla “diaspora” di colombiani), ma che in buona misura hanno operato sopra territori contadini che prima sono stati oggetto di esproprio da parte dei paramilitari. In questo senso, si pensa che la guerra sia stata la continuazione degli affari, con altri mezzi. Per questo in Colombia si parla di “paraeconomia”, che altro non è se non aver messo il paramilitarismo al servizio dei grandi e occulti interessi economici²⁹.

Date le dimensioni di un fenomeno che non fu mai sotto controllo e che, al contrario, col passare del tempo tendeva a peggiorare, quasi tutti i ricercatori sono d'accordo nell'affermare che l'unico modo per fermare lo sfollamento forzato interno, ed invertire in parte i suoi effetti negativi, è riconsegnando la terra agli sfollati. In base ad un rapporto aggiornato dell'*Observatorio de Desplazamiento* ([IDMC], 2015: 8) che fa parte del *Consejo Noruego para los Refugiados* (NRC), alla fine del 2014 in Colombia si contavano 6.044.200 sfollati (15,83%), ponendosi al secondo posto a livello mondiale dopo la Siria e le sue 7.600.000 persone nella stessa condizione (19,90%). Molto lontano, al terzo posto di questa triste classifica, si trova l'Iraq con 3.376.000 (8,58%) e, più giù, il Sudan con 3.100.000 (8,12%). Così, per il secondo anno consecutivo, la Colombia appare come il secondo paese con il maggior numero di sfollati interni (“Colombia es el segundo país con más desplazados”, 2015). Secondo calcoli del 2013 della *Oficina Internacional de Derechos Humanos-Acción Colombia* ([Oidhaco], 2013: 4-5), che è una rete di organizzazioni internazionali europee con sede a Bruxelles, in Colombia sarebbero stati espropriati tra i 6,8 ed i 10 milioni di ettari e denunciava che con la *Ley de Víctimas y Restitución de Tierras* (Legge 1448 del 2011), si

²⁸. Circa la relazione tra coltivazione di olio di palma e sfollamento forzato, esistono diverse interpretazioni sostenute in studi sul caso, che vanno dallo stabilire un'alleanza strategica e volontaria di imprenditori legali con gruppi armati illegali, fino ad insistere che, a causa dell'assenza dello Stato, gli imprenditori legali non potevano negarsi alle estorsioni e pressioni dei gruppi armati illegali. Cfr. Gobertus (2008) y Ocampo (2009).

²⁹. Importanti multinazionali che operano in Colombia come Chiquita Brands (banane) e Drummond (carbone), sono state segnalate per avvalersi dei gruppi paramilitari in difesa dei propri interessi economici. Di fatto Chiquita Brands ha riconosciuto di aver finanziato paramilitari ed ha dovuto pagare 25 milioni di dollari al fisco nordamericano per il suo appoggio al gruppo armato. Su questo caso, si veda Valencia (2011). Sul caso Drummond, si veda la documentata ricerca condotta dalla nota organizzazione governativa PAX: Moor & van de Sandt (2014).

parlava di riconsegnarne ai legittimi proprietari solo 2 milioni, ovvero tra un terzo ed un quinto del totale delle terre sottratte con la forza ai contadini.

Un fenomeno molto simile a quello vissuto dagli sfollati forzati è stato quello dei rifugiati. In sintesi, la differenza fondamentale tra gli uni e gli altri è che i primi scappano dalle proprie terre verso altri spazi rurali o verso la città, con la speranza di tornare quando “le cose miglioreranno”, mentre i secondi, disperati e per sfuggire alla guerra, decidono di superare la frontiera in direzione di un altro paese, generalmente uno vicino. Nel caso degli sfollati, le persone spesso hanno la vaga sensazione di essere, comunque “protette” dalle autorità del proprio paese mentre nel caso dei rifugiati la sensazione frequente è di non ricevere alcuna protezione dalle autorità del paese ospitante.

Sebbene il conflitto armato abbia già vari decenni di sviluppi, la figura del rifugiato colombiano è relativamente nuova nella storia del paese. Deriva, prima di tutto, dalla consistente e persistente lotta dei governi di Alvaro Uribe Vélez contro le FARC in tutto il territorio nazionale facendo in modo che questo gruppo insorgente avesse la necessità di ripiegare verso le zone selvatiche e di confine. Come effetto di questa strategia di guerra, molte persone appartenenti ai territori di confine si videro obbligate a superare la linea di divisione politica e stabilirsi nel paese vicino. Inoltre, questo modo di spingere il nemico fino ai confini dello spazio nazionale, causò al governo di Alvaro Uribe numerose e ripetute lamentele da parte dei governi vicini per violazione della sovranità nazionale ed innescò una profonda crisi diplomatica nel 2008 in Sudamerica, come è stato informato dai diversi media internazionali (Cfr., Chirinos, 2008; “La muerte de ‘Raúl Reyes’ desencadena una crisis diplomática”, 2008; “Operativo anti-FARC desata grave crisis diplomática”, 2008)

I rifugiati acquisiscono un peso nella coscienza dell’opinione pubblica nazionale, quindi, a partire dalla metà del primo decennio del XXI secolo, come parte di quella che è diventata nota come “la diaspora” colombiana, ma in questo caso non come soggetti che migrano in cerca di un futuro migliore con migliori condizioni di lavoro, ma come individui e famiglie in fuga verso un altro paese per salvare la loro vita e quella dei loro cari.

In questo senso è giusto ricordare che il fenomeno dei rifugiati colombiani cominciò a prendere forma da prima dell’aggressione dei governi di Uribe Vélez verso i gruppi guerriglieri. I paramilitari furono pionieri in questa strategia di andare a combattere i

guerriglieri in foreste o zone limitrofe e, dopo la loro unificazione nel 1997 sotto il nome di AUC (*Autodefensas Unidas de Colombia*) e della loro espansione al livello nazionale, obbligarono centinaia e poi migliaia di contadini ad abbandonare non solo le loro proprietà, ma anche il loro paese.

Così scriveva il giornale di maggior tiratura in Colombia (“El Tiempo”) nel buio e difficile 1999...

Le autorità per l’immigrazione del Costa Rica sono sorprese. Il motivo è l’ondata di colombiani, circa due famiglie al giorno, che negli ultimi mesi hanno raggiunto il paese con l’intenzione di stabilizzarsi dopo essere scappate dalla violenza e dall’insicurezza di cui sono vittime in Colombia.

Secondo dati della *Dirección Nacional de Migración*, durante il primo semestre del 1999 sono entrati nel paese centro-americano più del totale dei colombiani che hanno viaggiato verso il Costa Rica in tutto il 1998, il che dimostra che questa nazione è diventata una delle principali mete dell’esodo nazionale.

Molti di coloro che si spostano sono professionisti, investitori ed imprenditori che vanno via con offerte di lavoro fisso o con l’intenzione di stabilire le loro imprese.

Lo stesso giornale, inoltre, citava la testimonianza di un commerciante che decise di lasciare il paese per due ragioni fondamentali: in primo luogo, perché i suoi affari stavano crollando con la crisi economica, ed in secondo luogo, per il timore che gli procurava l’escalation di violenza prodotto dalla guerra che coinvolgeva i paramilitari come nuovo potente attore del conflitto. Stabilitosi nel paese centroamericano, il commerciante raccontava che “la mia vita è molto più tranquilla. Volevo avere una vita più serena, con meno notizie di violenza. Non volevo arrivare al momento di dover subire una minaccia o il sequestro di qualcuno dei miei figli” (“Colombianos inundan Costa Rica”, 1999) . In questa testimonianza si comprende, con precisione, cosa significò quell’anno particolare per i colombiani e come molti di loro risposero alla dura realtà che li opprimeva: esodo, migrazione, sfollamento forzato...

Il Costa Rica, chiamato da alcuni “Svizzera del Centro America”, in quanto paese che non conosce episodi di guerra civile e che a livello internazionale ha sempre cercato di essere uno stato mediatore nei conflitti, è una piccola democrazia che accoglie esiliati e rifugiati. Nei decenni 1910 e 1930 fu meta di molti europei in fuga dalla Prima Guerra Mondiale e dai regimi totalitari. Nei decenni 1960 e 1970 accolse persone da stati del Sud America (Argentina, Cile, Uruguay), paesi sotto regime militare; Gli anni 80 furono caratterizzati dalla migrazione di persone provenienti da paesi come Guatemala, El Salvador e Nicaragua, colpiti

da conflitti interni e guerre. Nel 2000 “inizia il flusso di rifugiati/e colombiani/e nel paese, che continua anche al giorno d’oggi”. Nel 2001 i rifugiati erano 515 e rappresentavano il 9,3% del totale in Costa Rica e, appena un anno dopo, questa cifra si moltiplicò per 20 fino a raggiungere gli 11.709 (57%) (Chaves, 2006: 55-56). Dieci anni dopo, i dati dell’OIM (2010, 2013) mostravano che l’ultima cifra è rimasta simile nonostante il trascorrere del tempo. In effetti, si indica che in Costa Rica c’erano 9.699 rifugiati colombiani nel 2008 e 10.297 nel 2012.

La maggior parte dei rifugiati colombiani sono persone di umili origini e arrivano in Costa Rica attraverso Panama (Chaves, 2006). Tuttavia un numero rilevante di immigrati era di altre estrazioni sociali, come ad esempio laureati in medicina, ingegneria e amministrazione aziendale. Di fatti nel 2001 su un totale di 239 stranieri richiedenti lavoro in base alle rispettive professioni, 74 erano colombiani (Varela, 2008: 1-2). Questa disparità di origine sociale dei rifugiati colombiani fa supporre che il gruppo più nutrito (nato in settori sociali inferiori) arrivò da zone di confine con Panama, dove la presenza dello Stato era e continua ad essere molto debole contestualmente all’inasprirsi del conflitto in tale regione, mentre un gruppo più ridotto ma dinamico (nato in settori sociali medi) proveniva da contesti urbani in cui svolgevano attività medici, ingegneri e amministratori. Per le logiche e le dinamiche della guerra colombiana si può dedurre da quanto detto precedentemente che i primi arrivavano prima a Panamá in fuga da conflitti armati, dai massacri dei paramilitari e dai bombardamenti dell’Aviazione, mentre i secondi fuggivano per paura di sequestri o estorsioni da parte dei guerriglieri.

A cavallo dei primi due decenni del XXI secolo, il Costa Rica non fu il solo paese meta di rifugiati della cosiddetta “diaspora di colombiani”. Anche il Venezuela (1.941 rifugiati nel 2012), Panama (1598 nel 2012), il Canada (9.978 nel 2008 e 17.243 nel 2012) e gli Stati Uniti (23.599 nel 2008 e 22.004 nel 2012) accolsero migliaia di uomini e donne che si sentivano vittime o minacciate dalla guerra colombiana (OIM, 2010: 62; OIM, 2013: 85-86). Nel 2012, in Europa, l’Italia fu il paese che accolse più rifugiati colombiani (387 persone, lo 0,34% del totale), dopo Regno Unito (564) e Francia (455). Nonostante la scarsa reputazione come paese solidale con le vittime di guerra, l’Italia accolse più rifugiati colombiani di paesi come Svizzera, Olanda, Germania e Svezia, che generalmente sono considerati tali (OIM, 2010: 62; OIM, 2013: 85-86)

Nonostante quanto detto precedentemente, fu l'Ecuador ad accogliere quasi la metà dei rifugiati colombiani. Difatti nel 2012 lo Stato ecuadoriano ne accoglieva il 48% e, tra il 2008 e il 2012, il tasso di crescita di tale popolazione nel paese vicino crebbe fino al 370%, passando da 11.556 a 54.243 persone (OIM, 2010: 62; OIM, 2013: 85-86). Nel 2000 le richieste di asilo in Ecuador furono 362, 2.929 nel 2001, 6.732 nel 2002 e 11.388 nel 2003 (Zibell, 2011). Ciò conferma ancora una volta che la solidarietà internazionale con le vittime della guerra colombiana proviene principalmente da paesi della stessa regione. Se nel 2009 il numero di rifugiati colombiani all'estero riconosciuti da organismi internazionali era di 104.388 persone, nel 2011 ammontava a 113.605 (OIM, 2010: 62; OIM, 2013: 85-86)

Nel quadro degli attacchi statali del secondo governo di Alvaro Uribe Vélez e del primo governo del suo successore Juan Manuel Santos contro i loro nemici sovversivi, una serie di duri colpi contro i principali leader delle FARC portò molti contadini a lasciare frettolosamente le proprie terre, a causa del modo in cui le operazioni militari congiunte erano portate avanti dalle forze Armate e dalle Forze Aeree, e li spinse a cercare rifugio fuori dal Paese, quando queste azioni dello Stato si svolgevano in zone limitrofe alle frontiere nazionali.

Come si evince dalle cifre sopracitate, questa crisi fu conseguenza di una nuova strategia militare e di una forma di governo chiamata di "Sicurezza Democratica", messe in atto dal primo e dal secondo governo di Uribe Vélez (2002-2010) e portate avanti da Juan Manuel Santos (2010-2014). A causa di queste nuove strategie militari per combattere i guerriglieri, il numero di richiedenti asilo in Ecuador passò da 6.000 a quasi 50.000. Numeri che a malapena riescono a riflettere il dramma di queste persone.

In effetti dal punto di vista militare, gli attacchi che portarono a risultati migliori per il Governo furono il bombardamento in cui perse la vita il "Negro" Acacio il 2 settembre 2007 durante l'operazione "Sol Naciente" nelle foreste del dipartimento di Guainía, al confine con il Brasile ("El gobierno colombiano confirma la muerte de un destacado jefe de las FARC", 2007); l'attacco a Martín Caballero il 24 ottobre 2007 nell'operazione "Alcatraz" nel dipartimento di Bolívar ("Muere en un bombardeo Martín Caballero, un 'mito de las FARC'", 2007); l'operazione "Fénix" del marzo 2008 contro Raúl Reyes in territorio ecuadoriano (che comportò una denuncia internazionale per violazione dello spazio aereo) ("Una sola llamada desde su satelital traicionó a Reyes", 2008); il bombardamento del 22 settembre 2010 contro

“Mono Jojoy”, nella regione de La Macarena (dipartimento di Meta, al confine con il Venezuela), operazione denominata “Sodoma”, alla quale parteciparono 800 uomini, “più di 30 aerei e circa 27 elicotteri” (“Así fue la operación ‘Sodoma’ que dio muerte a ‘Jojoy’”, 2010) e l’attacco contro Alfonso Cano nel dipartimento di Cauca, Suarez, nell’operazione “Odiseo” nella quale furono impiegati 13 aerei, 5 elicotteri e bombe di 100 e 250 libbre (“Así fue la ‘Operación Odiseo’ que acabó con la vida de Alfonso Cano”, 2011).

Quanto detto spiega, in buona parte, come quando si parla di “diaspora” di colombiani sia necessario tener conto anche di coloro i quali, nella totale disperazione conseguente della guerra e degli attacchi aerei contro gli insorgenti, scapparono dal paese senza pensarci due volte. Inoltre permette di capire come gli stati vicini affrontarono una situazione che, seppur conosciuta da tempo, peggiorava contestualmente all’inasprirsi del conflitto, fino a raggiungere proporzioni mai viste prima e arrivando ad essere una realtà ingestibile. Mancanza di sicurezza, concorrenza sul lavoro, commercio informale, illegalità, prostituzione e povertà sono solo alcuni dei mali che arrivarono insieme ai rifugiati in paesi come Ecuador, Panama, Venezuela e Costa Rica.

Nel marzo 2002 la *Fundación Colombia*, formata da colombiani residenti a Panama, chiese alla presidente Mireya Moscoso di rendere più flessibili le leggi sulla migrazione, tenendo conto della situazione in Colombia³⁰. In quel momento, la presidente panamense ammise che si stava valutando la possibilità di esigere il visto d’ingresso dai colombiani che arrivavano “in un numero rilevante e che si stanno trasformando in concorrenza per i panamensi in cerca di lavoro” (Zibell, 2011). In quel periodo quasi 800 colombiani erano stati registrati alla frontiera e l’Alto Commissariato delle Nazioni Unite per i rifugiati (ACNUR) prevedeva l’arrivo di un ulteriore migliaio nei successivi sei mesi. Otto anni dopo, sotto il governo di Ricardo Martinelli, un giornale venezuelano informò dell’annuncio di Panama dell’entrata in vigore di un programma di legalizzazione per colombiani sprovvisti di documenti. Martinelli

³⁰. Panama confina al nord-ovest con la Colombia. Di tutte le frontiere terrestri colombiane, questa è una delle più piccole. La zona frontiera è coperta da una fitta foresta, che la rende un luogo strategico per l’esportazione di droga con cui finanziare la guerra e armi, da parte dei gruppi criminali illegali. Panama fu, durante l’epoca coloniale spagnola, un territorio sotto giurisdizione amministrativa e politica del vicereame della Nuova Granada la cui capitale era Santafé di Bogotá, città che oggi lo è della Colombia. Ottenuta l’indipendenza dal vicereame nei primi decenni del XIX secolo, Panama rimase all’interno dei confini territoriali della Grande Colombia (oggi: Colombia, Venezuela e Ecuador). Dopo lo scioglimento della Grande Colombia nel 1830, Panama continuò a essere parte della Colombia fino a quando, con l’appoggio e l’interesse degli Stati Uniti nella costruzione e il controllo di una canale interoceanico, ottenne l’indipendenza nel 1903.

disse: “sono tanti e molti di loro non sono parte dell’economia formale” perché vivono nascosti (Zibell, 2011).

Più di recente (febbraio 2015), una deputata panamense è stata protagonista di una forte polemica per aver definito “rifiuti” i colombiani detenuti nel paese. È necessario far presente che molti di questi colombiani presenti nelle carceri di Panama non si trovano lì per aver commesso reati o crimini ma per il semplice fatto di essere sprovvisti di documenti che li attestino immigrati regolari. La deputata aggiunse: “io non voglio nuovi arrivi che importino povertà e nuove modalità di reato” (“Diputada panameña calificó como ‘escorias’ a inmigrantes colombianos”, 2015). Secondo molti opinionisti panamensi e colombiani, la deputata disse ad alta voce ciò che buona parte della classe politica e della società pensava dei colombiani arrivati con diverse modalità: migrazione legale, migrazione illegale, rifugiati regolari o persone in fuga dalla guerra ma non riconosciuti come rifugiati né da istituzioni statali né da organismi internazionali non governativi.

Nel 2010 l’*Acnur* annunciò nuovamente con preoccupazione che il 70% dei rifugiati colombiani si trovava in Ecuador, la metà dei quali erano donne. Fino al giugno dello stesso anno, 52.000 colombiani avevano ottenuto lo status di rifugiato, una popolazione “doppiamente vittima” poiché, dopo essere scappati dalla guerra nel proprio paese, si trovava in una situazione di scarsa protezione. Nel 2011 un mezzo di comunicazione ecuadoriano denunciava che “i colombiani rifugiati in Ecuador si trovano in precarie condizioni economiche, molti di loro sono ricorsi alla vendita ambulante per sopravvivere” (Zibell, 2011).

A causa di questi movimenti di massa nella provincia di Sucumbíos, l’*Acnur* ha aperto a Lago Agrio un piccolo ufficio per accogliere rifugiati che, nonostante avessero oltrepassato la frontiera, nel 2011 continuavano a vivere in condizioni di scarsa sicurezza, trovandosi ancora nel raggio di azione degli attori del conflitto, così come documentato nel reportage della *BBC World*: “la realtà di questi rifugiati è molto diversa dalla quella che vivono i loro connazionali in centri urbani come Quito, Guayaquil o la stessa capitale di Sucumbíos. La loro vicinanza alle zone del conflitto fa sì, per esempio, che molti non vogliano accettare la propria condizione di rifugiato” (Zibell, 2011). In quanto farlo li renderebbe più vulnerabili di fronte agli attori armati illegali colombiani, ma allo stesso tempo di fronte alla popolazione e alle istituzioni ecuadoriane che li guardano con diffidenza e sospetto.

Tuttavia vi furono molti colombiani che attraversarono le frontiere nazionali durante il primo decennio del XXI secolo verso Panama, Venezuela e Ecuador, a causa della guerra, senza riuscire però ad ottenere lo status di rifugiato per motivi quali: il non voler esserlo, la diffidenza verso le autorità e la semplice non conoscenza dell'iter di registrazione.

Secondo due ricercatrici, è a partire dagli anni '90 del secolo scorso che la dinamica migratoria colombiana verso l'Ecuador mutò radicalmente, essendo gli anni 2002, 2003 e 2004 i più cruciali, tanto quanto il quadriennio 2008-2012, periodo non preso in considerazione nella ricerca. Si passò da una migrazione non molto estesa, seppur perdurasse dal XIX, a una più massiva; per di più cominciò ad aumentare il numero di persone con necessità di aiuti umanitari rispetto a migranti in cerca di opportunità lavorative. Secondo le due studiose, questo spostamento di massa di colombiani verso l'Ecuador coincise con la migrazione di ecuadoriani verso altri paesi (inclusi Spagna e Italia³¹) a causa della recessione economica, dell'aumento della povertà e della forte instabilità politica.

Pilar Riaño e Marta Inés Villa (2008b), le due ricercatrici cui mi riferisco, concludono che “in questo contesto di due paesi ‘in movimento’, l'Ecuador è il paese, a livello continentale e mondiale, con più rifugiati colombiani” (p. 222). Secondo le due studiose, i rifugiati colombiani in Ecuador non sono solo contadini o persone povere delle città con basso livello di istruzione, ma anche professionisti, giornalisti e difensori dei diritti umani, che hanno visto minacciato il proprio lavoro. Allo stesso modo, anche se molti dei rifugiati provengono da zone di frontiera, una buona parte migra da zone distanti dai confini nazionali, profondamente influenzate dalle conseguenze del conflitto armato. Altresì la lotta contro il narcotraffico e le politiche di liberalizzazione economica e commerciale ebbero un peso sulla vita quotidiana di migliaia di colombiani che dovettero cercare risposte differenti da quella della colonizzazione territoriale interna che si sarebbero potuti dare in altri tempi.

³¹. Negli anni 2002, 2003 e 2004, gli ecuadoriani costituivano la popolazione latino-americana più numerosa in Spagna. Del totale degli immigrati latini erano, rispettivamente, il 31,6%, il 33,9% e il 34,1%. In Italia la comunità ecuadoriana fu nel 2002 la terza popolazione latina più numerosa (15.280 persone) e, nei due anni successivi, divenne la maggioritaria, superata solo dai peruviani. Nel 2003 il vertiginoso ritmo del tasso di crescita degli ecuadoriani fu del 120% e nel 2004 fu del 59% passando, così, da 33.506 persone a 53.220 che vivevano in Italia. Cfr., Garay & Medina (n. d.: 67) y ISTAT (2002, 2003, 2004).

A causa dell'inasprirsi del conflitto armato dal un lato e della crisi produttiva dovuta alla scarsa competitività dell'industria nazionale e dell'attività agro-pastorale dopo l'apertura economica dall'altro, il mondo agricolo in Colombia era in ginocchio e rimanevano solo due soluzioni: scappare verso le città o lasciare il Paese. Non furono poche le persone che, prima di rifugiarsi in Ecuador, furono costrette alla migrazione forzata all'interno della stessa Colombia. Inoltre, affermano le due ricercatrici, i rifugiati colombiani in Ecuador vivono gravi condizioni di povertà e di emarginazione sociale (Riaño & Villa, 2008b: 225-227)

Un recente episodio che ha causato un gran rumore a livello internazionale è legato alla chiusura della frontiera con la Colombia su decisione del presidente venezuelano Nicolás Maduro. Tale avvenimento è menzionato per far presente che il malessere nei confronti dei colombiani nei paesi vicini continua ad essere vivo a distanza di dieci anni dall'inizio degli scontri tra il governo e i gruppi insorgenti. Come accadde nel caso della deputata panamense, questo comportamento di Nicolás Maduro è stato tacciato di opportunismo politico. Dopo aver dato inizio all'espulsione di massa di colombiani senza documenti residenti in Venezuela (molti fuggiti dalla guerra), Maduro giustificò le severe politiche antimigratorie affermando che queste persone erano collaboratori dei paramilitari venezuelani e dei contrabbandieri di alimenti e petrolio in Colombia. Disse inoltre che “la Colombia è diventata un'esportatrice di poveri” (*Semana*, 27 agosto 2015). Le sue parole sono state molto criticate dall'opinione pubblica, anche perché hanno coinciso con la polemica internazionale scatenata dai discorsi xenofobi di Donald Trump negli Stati Uniti e con la crisi dei rifugiati asiatici e africani in Europa.

Oltre al modo molto rapido con cui si sviluppò la cosiddetta “diaspora colombiana”, l'osservazione dell'importanza della contemporaneità e del legame tra le cause economiche e quelle legate alla violenza e al conflitto armato, un terzo elemento su cui gli studiosi della recente migrazione di massa di colombiani sono d'accordo, concerne la grande diversificazione delle aree meta dei migranti.

Come si può dedurre dalle informazioni sulle due ondate precedenti, tradizionalmente la migrazione dei colombiani ebbe come meta gli Stati Uniti e il Venezuela. Non è un segreto che i colombiani (così come altri latino-americani) abbiano privilegiato gli Stati Uniti come paese in cui rifugiarsi per motivi quali: il fatto che si trovino nello stesso continente, che si tratti dell'economia più importante del mondo, l'influenza culturale in America Latina e la

possibilità di accedervi sia regolarmente sia irregolarmente. Anche nei momenti più difficili degli Stati Uniti dal punto di vista economico, i latini continuano a vederli (ancora oggi) come un luogo in cui vi è la possibilità, se non di realizzare appieno i propri sogni, almeno di poter trovare un lavoro e la sicurezza che non hanno nel proprio paese. Riguardo al Venezuela ci sono vari fattori da tenere in considerazione che hanno reso questo paese una delle mete privilegiate dai colombiani: la storia comune che risale al periodo coloniale, la cultura simile in molti aspetti, la frontiera condivisa di più di 2000 km che va dal mar dei Caraibi fino alle foreste dell'Amazzonia e l'economia basata su uno dei principali motori della produzione industriale mondiale come il petrolio.

Sfortunatamente le cifre non sono sufficientemente chiare sia per gli Stati Uniti che per il Venezuela. Le statistiche ufficiali, secondo molti studiosi, non mostrano con precisione quanto probabilmente avviene nella realtà. Le difficoltà dal punto di vista istituzionale per recuperare questi dati, soprattutto dallo stato colombiano, e la migrazione di massa di persone senza documenti, fanno sì che le cifre pubblicate dagli enti governativi siano una base ma non un dato preciso. Secondo OIM (2010) nel 2000 vi erano 608.001 colombiani in Venezuela e 524.608 negli Stati Uniti che, sommati, rappresentavano circa il 70% di tutti gli emigrati. Cinque anni dopo erano 606.175 in Venezuela e 577.157 negli Stati Uniti, ammontando al 60% del totale dei colombiani migranti (pp. 52-53). Secondo la stessa fonte, nei primi 5 anni della diaspora di colombiani, circa il 10% della popolazione privilegiò nuove mete rispetto alle destinazioni tradizionali.

Nonostante i dati non convincano gli esperti³², la terza ondata migratoria cominciata a fine anni '90, pur non essendo delle dimensioni credute, ebbe un significato speciale per la popolazione migrante che scelse nuove mete rispetto al passato.

³². Il primo scontro con tra i dati citati è, per esempio, che per l'OIM nel 2005 i migranti colombiani nel mondo erano 1.969.282, mentre per il DANE (l'istituzione ufficiale colombiana incaricata dell'accertamento dei dati statistici) erano 3.331.107, una discrepanza di più di un milione di persone. Generalmente i dati del DANE sono inferiori non corrispondono alla realtà a causa del presunto gran numero di emigrati colombiani irregolari. Nel mezzo della crisi umanitaria recentemente scatenata dal governo venezuelano con le deportazioni di massa di colombiani e la chiusura della frontiera tra le due nazioni, il presidente Nicolás Maduro e il Ministero degli Esteri del Venezuela affermarono che vi erano circa 5.600.000 migranti colombiani, una cifra piuttosto distante da quella che l'INE (*Instituto Nacional de Estadística de Venezuela*) riportò appena 4 anni prima nel Censimento del 2011: 721.791 persone. Secondo la professoressa venezuelana Anitza Freitez, direttrice dell'Istituto di Ricerca Economica e Sociale dell'Università Cattolica Andrés Bello, tale cifra del governo "è una barbarie". Cfr. Pedro Pablo Peñaloza (2015). In base a quanto detto, insisto ancora una volta sulla necessità di considerare i dati e le fonti come uno strumento comprensivo più che di informazione precisa.

Nonostante quanto detto sull'apertura da parte dei migranti colombiani verso nuove destinazioni (un altro elemento principale della terza ondata), ciò deve essere considerato in modo relativo poiché è assolutamente evidente, ancora oggi, la predominanza di Stati Uniti e Venezuela come mete di rifugio rispetto ad altre nazioni. Ciò che accade in questi mesi in Venezuela, visto a lungo termine, rappresenta forse una situazione momentanea che probabilmente tornerà al suo status tradizionale una volta ripristinata la stabilità politica ed economica. Nonostante i suoi problemi, il Venezuela continua ad essere per molti colombiani un territorio più tranquillo e sicuro rispetto al proprio, data la scarsa presenza di gruppi armati illegali e narcotrafficienti che minacciano la vita quotidiana della collettività. Non è la prima volta che i migranti senza documenti in Venezuela sono oggetto del gioco politico nazionale, anche se è necessario affermare che mai erano stati trattati in questo modo. Lo stesso avviene negli Stati Uniti. Nonostante la discriminazione a cui sono soggetti i colombiani, considerati una "minaccia" per la "pace" nazionale, il flusso migratorio non accenna a cessare.

Tra i "nuovi" paesi meta di flussi migratori dalla fine degli anni 90, la Spagna occupa senza dubbio il primo posto. Secondo i dati dell'OIM (2010), nel 2000 i migranti colombiani presenti in Spagna erano 174.418, 384.621 nel 2005 (pp. 52-53) e, secondo uno studio dell'Organizzazione degli Stati Americani (OEA) del 2011, 367.650 nel 2010 (p. 67). Quanto detto confermerebbe, tenendo presente il caso della Spagna, che il periodo di forte crescita della presenza colombiana fu tra il 1999 e i primi anni del XXI secolo, aumentando più del 120% in appena cinque anni. Questo ci porta ad una seconda conferma: la Spagna divenne la terza opzione per i migranti colombiani, nonostante la maggiore distanza rispetto a Stati Uniti e Venezuela.

È probabile tuttavia che nel caso della Spagna, come nel resto d'Europa, il numero di migranti irregolari sia nettamente inferiore a quello di Stati Uniti e Venezuela, data la maggiore efficienza nei controlli, facilitati dalle difficoltà che ha un latino-americano per arrivare in Europa non passando per gli aeroporti. Senza contare inoltre che, dal punto di vista fenotipico e linguistico, un migrante latino è di facile riconoscimento da parte delle autorità europee.

Ciò che spinge i colombiani e i latini in generale a scegliere la Spagna sono motivi quali: la storia condivisa frutto della colonizzazione ispanica nell'arco di tre secoli, la lingua e la religione comuni. Per i latino-americani, poco abituati a lingue differenti a quelle imposte

durante la colonizzazione (portoghese in Brasile e spagnolo negli altri paesi), arrivare in Spagna o Portogallo rendeva la migrazione un'esperienza meno amara. Nel 2010, nonostante la crisi economica spagnola, la popolazione latina nel paese iberico superava le 2.445.395 unità, una cifra rilevante. La percentuale di colombiani ammontava al 15%, seconda solo agli ecuadoriani (480.213) e seguita da argentini (289.626), boliviani (211.481) e peruviani (196.627) (OEA, 2011: 67).

Questa seconda posizione nella graduatoria dei colombiani in Europa si conferma dal 2001, sempre dietro gli ecuadoriani. Nel 1998 i colombiani rappresentavano l'8% del totale degli immigrati latino-americani (quinto posto); il 9% (quinto posto) nel 1999; il 13% (quarto posto) nel 2000; il 17% nel 2001 e, da lì in avanti, almeno fino al momento dello scoppio della crisi economica nel 2008, il numero dei colombiani non scese sotto il 20% (Garay & Medina, n. d.: 67). Cosicché a partire dal biennio 1999-2001 la Spagna cominciò a rappresentare, dopo le mete tradizionali, una nuova e importante opzione per i migranti colombiani.

Seppur non al livello della Spagna, anche altri paesi cominciarono ad apparire nel panorama dei colombiani: il Canada, che passò dai 9.855 colombiani del 1996 ai 15.505 del 2001 e ai 39.145 del 2006 (OEA, 2011: 62)³³. La Francia e l'Inghilterra in Europa. L'Australia in Oceania. El Salvador in Centro America, e il Cile e l'Argentina in Sud America³⁴. Il Giappone in Asia, una meta inusuale, se non "esotica", per la distanza non solo geografica ma anche culturale (lingua, alimentazione, religione, valori, ecc.). Nel 1995 vivevano in Giappone 1.054 colombiani, 1.500 nel 2000 e 1.830 nel 2005. Ciò che sorprende è che in quegli stessi anni anche il numero di migranti brasiliani e peruviani era piuttosto nutrito. Nel

³³. Ricordiamo che l'arrivo dei rifugiati colombiani in Canada cominciò soprattutto durante il rafforzamento della politica della "Sicurezza Democratica" nel secondo governo di Uribe Vélez (2006-2010) e nel primo di Juan Manuel Santos (2010-2014), come detto precedentemente.

³⁴. In apparenza, a causa della crisi europea e al calo degli indicatori economici in alcuni paesi dell'America Latina, i migranti latino-americani stanno, alcuni, facendo ritorno al proprio paese; altri, stanno cambiando destinazione e, altri ancora, attraversando la frontiera ma comunque all'interno della zona latino-americana. Solo per fare qualche esempio, con la crisi venezuelana dovuta al forte calo del prezzo del petrolio, unita all'instabilità politica dopo la morte di Hugo Chávez, molti venezuelani hanno scelto la Colombia come meta. I boliviani, nonostante la forte discriminazione, hanno scelto – e in modo sempre più nutrito – l'Argentina dove trovano stipendi maggiori per il loro lavoro, generalmente in ambito domestico (donne) e in attività agricole e edili (uomini). Al respecto, Cfr., Caggiano, 2001. La OEA (2015) sugiere que entre 2010 y 2013 la migración internacional entre latinoamericanos ha crecido a un ritmo del 18% anual (p. 6), datos que confirma la OIM (2015).

caso dei primi si passò dai 133.609 del 1995 ai 215.487 di un decennio dopo, contestualmente ai secondi che passarono da 27.112 a 40.444 (OEA, 2011: 68).

Il cosiddetto “esotismo” della meta giapponese, per i peruviani, è sentito molto meno dato che nel paese andino vi è un numero rilevante di migranti proveniente dal Giappone. Alla fine del XIX secolo ci fu un accordo intergovernativo che favorì l’arrivo di migranti asiatici: 18.258 tra il 1899 e il 1924, in 82 viaggi organizzati da quattro compagnie (Lausent-Herrera, 1991). L’impatto economico e culturale è noto. Si ricorda ad esempio Alberto Fujimori che ha la doppia nazionalità (giapponese e peruviana) e che governò con mano ferrea in Perù dal 1990 al 2000³⁵. Anche sua figlia aspirò alla presidenza nelle elezioni del 2011, dopo essere stata la First Lady della Nazione dal 1994 al 2000 dopo il divorzio dei genitori.

Per i brasiliani il Giappone risulta ancora meno “esotico” dato che, grazie a un accordo simile a quello del Perù all’inizio del XX secolo, migliaia di giapponesi migrarono verso il paese sudamericano. Oggi si stima che la popolazione di origine nipponica in Brasile sia di circa 1.500.000 persone, di cui più del 10% sono nati nell’isola asiatica. La maggior parte dei giapponesi arrivò in Brasile in un arco di tempo che va dallo scoppio della Prima Guerra Mondiale all’inizio della Seconda. Grazie ai legami creati tra i due paesi, i brasiliani in Giappone costituiscono più dell’80% della popolazione latina immigrata e già nel 2000 rappresentavano la terza comunità più grande di immigrati dopo coreani e cinesi. Anche paraguaiani, argentini e boliviani, in proporzioni leggermente superiori ai colombiani, hanno cominciato a vedere il Giappone come possibile meta ma date le marcate differenze culturali e la mancanza di precedenti migratori di grande rilevanza, il flusso non è al livello di brasiliani e peruviani (Higuchi, n. d.: 125)³⁶.

³⁵. Uno degli esempi più citati su come governò Fujimori in Perù si riferisce a come il 22 aprile 1997 “risolse” la presa della residenza dell’ambasciatore del Giappone a Lima da parte di 14 membri del Movimento Rivoluzionario Tupac Amaru il 16 dicembre 1996. Dei 72 ostaggi tenuti sotto sequestro per più di 100 giorni, solo uno morì durante l’incursione a sorpresa, ma tutti i guerriglieri furono fermati. Si sollevarono molte discussioni in Perù e nel mondo su come potesse essere successo qualcosa di simile. Si sospetta che i terroristi, dopo essersi arresi, furono giustiziati con risoluzione extragiudiziale dai comandi d’assalto delle Forze Armate, commettendo dunque una flagrante violazione dei diritti umani.

³⁶. Secondo Naoto Higuchi (n. d.), dell’Università di Tokushima, mentre la popolazione di origine giapponese in Brasile nel 2005 era di circa un milione e mezzo di persone e in Perù di circa 60.000, in Argentina vi erano poco più di 30.000 individui e in Paraguay e Bolivia non superavano gli 8.000. Queste cifre spiegherebbero, in buona parte, il fenomeno migratorio contrario e le sue rispettive proporzioni (p. 127). Sui principali gruppi di immigrati Giappone agli inizi del XXI (p. 128)

In questo complesso scenario di migrazione di colombiani tra la metà degli anni '90 e la metà del primo decennio del XXI, dovuto a due fattori interni fondamentali (cause socio-economiche e cause derivanti dalla violenza e dal conflitto armato), e che copre una vasta gamma di avvenimenti che va dai milioni di migranti forzati interni fino alla piccola e “esotica” migrazione colombiana verso il Giappone³⁷, passando per i permanenti e costanti flussi di colombiani verso le “classiche” mete (Stati Uniti e Venezuela), l'aumento inconsueto di rifugiati in Ecuador e l'apertura a una terza destinazione fuori dal continente americano (Spagna), l'Italia comincia ad apparire e a consolidarsi come un paese verso cui si può migrare e nel quale, durante poco più di un decennio, si è stabilizzato un numero di migranti non così emergente come per il Giappone, ma che nemmeno raggiunge gli alti livelli della Spagna.

Fin qui ho voluto illustrare in modo globale *l'esperienza storica* della società colombiana riguardo la *migrazione* per poter sottolineare alcuni aspetti: in primo luogo che storicamente in Colombia il significato del termine ‘Migrazione’ era associato, nel periodo coloniale, all'instaurazione del dominio ispanico che comportò l'arrivo dei coloni iberici. E nel periodo repubblicano, a processi rimasti impressi nella memoria collettiva come la *Colonizzazione Antioqueña* (alla fine del XIX secolo), e lo sfollamento forzato interno (provocato dalla cosiddetta “Violenza” degli anni '50 del XX secolo in cui si scontrarono per il potere i due partiti colombiani più importanti – liberali e conservatori – i cui alti costi sociali furono pagati dai contadini, obbligati a trasferirsi nelle città in condizioni di emarginazione economica e sociale).

In secondo luogo, che solo in tempi molti recenti (dagli anni 90) tale termine cominciò ad assumere significati aggiuntivi a quelli che aveva di *colonizzazione* e *sfollamento forzato interno*. Vale a dire che, a causa di una crisi umanitaria in Colombia frutto dell'inasprimento della guerra che portò allo sfollamento di milioni di contadini, il termine “Migrazione” continuò ad intendersi come “sfollamento forzato interno” ma che, dato che molti di questi

³⁷. Con la qualifica di “esotico” voglio sottolineare che è così un colombiano medio vede questo tipo di migrazione, in un primo senso, perché diretta verso un territorio che in modo positivo risveglia l'immaginario, dal momento che il Giappone si confonde con “L'Oriente”, intendendo che la popolazione giapponese- così come la cinese o l'indiana- ha delle pratiche culturali “strane” per l'Occidente ma che, al tempo stesso, risultano molto attraenti e degne di ammirazione. In un secondo senso, perché si assimila il Giappone con la tecnologia più avanzata, l'innovazione, la qualità della produzione e la modernità, valori altamente apprezzati in Occidente. E, infine, perché questo flusso migratorio rompe con la tradizione di attraversare la frontiera verso paesi abituali come Stati Uniti e Venezuela, e più recentemente, Spagna, Ecuador e altri paesi europei (Italia, Francia, Inghilterra) e latinoamericani (Costa Rica, El Salvador).

spostamenti oltrepassavano le frontiere nazionali, ha anche il significato di “Asilo”. Dato che quest’epoca di inasprimento del conflitto armato andava di pari passo con l’aumento dell’insicurezza cittadina a cui, inoltre, si aggiunse una forte caduta dell’economia e il deterioramento dei suoi principali indicatori, il termine migrazione iniziò ad intendersi come “Migrazione Internazionale”, nel senso di un grande sforzo individuale e familiare alla ricerca di migliori possibilità economiche in un paese estero. In altre parole, la “diaspora di colombiani” non si deve intendere solo come un gran numero di persone in cerca di una destinazione in cui arrivare con le proprie speranze, ma anche come un gran numero di significati di una categoria che generalmente si utilizzava in modo circoscritto per sottolineare l’esistenza di uno spostamento della popolazione all’interno del paese.

In terzo luogo, per capire meglio quale sia stata l’esperienza dei colombiani migranti in Italia, mostrerò, previamente, un quadro storico-processuale che dia a questo fenomeno molto contemporaneo dei “Colombiani in Italia” un senso più chiaro e che ci avvicini di più e meglio a come loro abbiano inteso ciò che in questo paese hanno vissuto sia a livello collettivo sia a livello personale.

Con il quadro descrittivo esposto fin’ora, possiamo dire che l’esperienza migratoria collettiva dei colombiani in Italia si può inquadrare in alcune affermazioni iniziali: a) è un fenomeno recente, b) si ascrive alla cosiddetta “diaspora di colombiani”, c) si spiega più come ricerca di migliori condizioni economiche che come ricerca di tutela della vita attraverso la figura del “rifugiato”, d) essendo una meta “nuova”, non ha le grandi dimensioni della migrazione colombiana in Spagna ma presenta comunque un dinamismo maggiore rispetto ai casi di Giappone e simili (Australia, Svezia, ecc.).

Per terminare questo capitolo cercherò di delineare una sorta di quadro di cifre che permetta di capire il “comportamento collettivo” colombiano da una prospettiva demografica di base. Ciò che interessa, dunque, è conoscere e determinare la dimensione della popolazione migrante colombiana in Italia, come si è mossa attraverso il tempo rispetto ad altre comunità latine e in che luoghi si è stabilita.

2.2 COLOMBIANI IN ITALIA: APPROSSIMAZIONE QUANTITATIVA

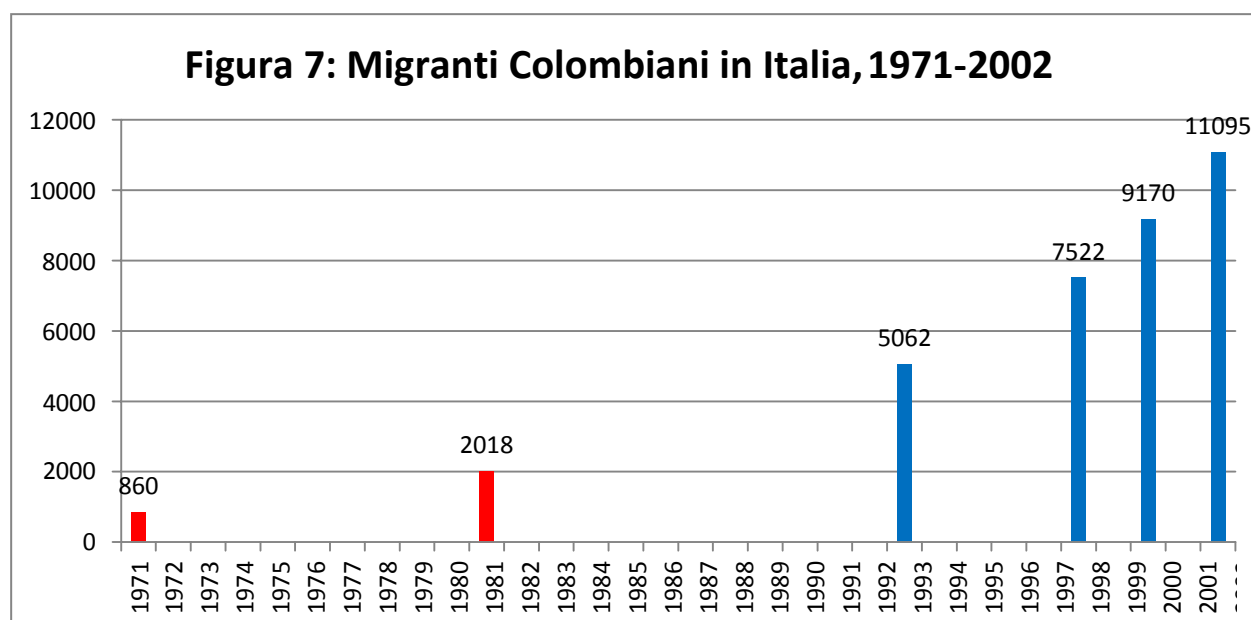
In termini quantitativi, la presenza dei colombiani in Italia risulta molto difficile da individuare prima e agli inizi degli anni 90 per due ragioni fondamentali: una, perché tutto indica che durante tale epoca il suo numero non fu molto significativo e di conseguenza riceveva poca attenzione sia da parte delle autorità e istituzioni italiane sia delle colombiane, motivo per cui la loro registrazione fu molto generica e non è stata sistematizzata

Per esempio, secondo il *I° Rapporto sugli immigrati in Italia* pubblicato nel 2007 dal Ministero dell'Interno, si sa che nel 1971 il totale ufficiale degli immigrati in Italia era di 143.838 persone e che le prime dieci comunità appartenevano ai seguenti paesi: Jugoslavia (6.460), Argentina (2.068), Iran (1.752), Polonia (1.504), Venezuela (1.477), Brasile (1.406), India (1.057), Siria (975), Turchia (930) e Libia (860). Vale a dire che in tale anno il numero di colombiani non potrebbe essere superiore all'ultimo della lista dei 10 primi posti. Nel 1981 il totale degli immigrati in Italia arrivò a 198.483 persone e le prime dieci comunità provenivano da: Iran (8.399), Jugoslavia (6.472), Filippine (4.107), Etiopia (4.048), Egitto (3.139), India (2.535), Giordania (2.411), Capo Verde (2.168), Libia (2.080) e Argentina (2.018). I colombiani non compaiono in questa classifica e pertanto, in mancanza di documentazioni precise, si suppone che non superassero in quel momento il numero degli argentini in Italia. Già nel 1991, con più di mezzo milione di immigrati, in Italia le prime 10 comunità son originarie di: Marocco (63.809), Tunisia (31.881), Filippine (26.166), Jugoslavia (22.335), Senegal (21.073), Egitto (14.183), Cina (12.998), Polonia (10.933), Brasile (9.364) e Sri Lanka (8.747). I colombiani non compaiono in questa graduatoria e per tanto si giunge alla stessa constatazione.

Nonostante la mancanza di informazioni precise, e con la volontà di avere un'idea seppur vaga e generale, possiamo affermare attraverso un'osservazione indiretta che nel 1971 in Italia non vi erano più di 860 colombiani, non più di 2.018 nel 1981 e non più di 8.747 nel 1991. Quest'ultimo dato è confermato dalle statistiche fornite da Ivonne Valencia León nel 1993 (2005). Secondo informazioni da lei raccolte da un rapporto della Caritas, in quell'anno c'erano 5.062 colombiani in Italia (p. 296). Sempre su un piano ipotetico e basandosi su "conclusioni" indirette, in questa tappa che va dal 1971 al 1993, la popolazione migrante colombiana era cresciuta del 500% circa, ma che comunque, date le ridotte dimensioni

rispetto al flusso totale degli immigrati e rispetto all'intera società italiana, costituiva un gruppo di persone che passava inosservato agli occhi della popolazione del paese ospitante.

Stando alla stessa fonte (Valencia, 2005: 296), già nel 1998 il numero di colombiani migranti in Italia era salito a 7.522 persone. Nel 2000 secondo un articolo di un'antropologa dell'Università di Catania, erano 9.170 (Arena, 2004: 93). Già nel 2002, con le prime cifre ISTAT, si parla di 11.095 migranti colombiani, ora più visibili rispetto agli altri gruppi immigrati. Dal 2000 al 2002, per tanto, anche se i colombiani in Italia sarebbero aumentati solo del 21% (1.925 persone), in soli 2 anni aumentarono molto più, ipoteticamente, del decennio 1971-1981. Questo ragionamento ci permetterebbe di confermare ancora una volta, e ora per il caso italiano, che il 1999 fu un anno cruciale nella curva migratoria colombiana.



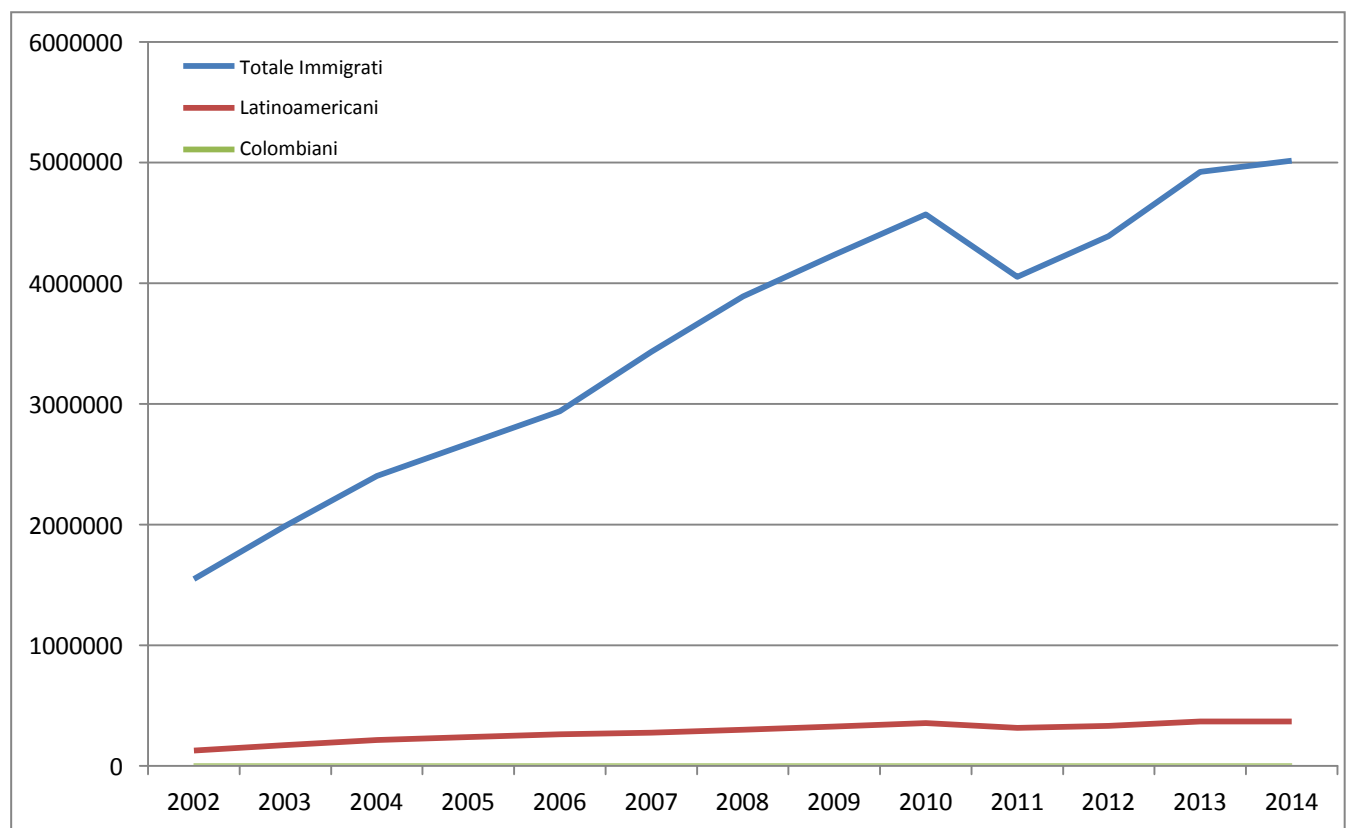
FONTI: Per il 1971 e 1981: Ministero dell'Interno, 2007, p. 69. Per il 1993 e 1998: Ivonne Valencia León, 2005, p. 296. Per il 2000: Caterina Chantal Arena, 2004, p. 93. Per il 2002: ISTAT, 2002

Possiamo affermare che alla fine del XX secolo e all'inizio quello successivo, nonostante le difficoltà nell'ottenere informazioni, è evidente come in l'Italia sia un paese in cui si riversa una parte dei colombiani che per ragioni economiche, unite a ragioni che riguardano la tutela personale (violenza generalizzata e scontri armati), hanno la necessità di oltrepassare le frontiere nazionali in cerca di lavoro e sicurezza.

Ora ci avvicineremo ad alcuni aspetti per capire qual è stato il movimento collettivo dei colombiani da un punto di vista statistico e demografico con lo scopo di riconoscere la dimensione di questo gruppo di popolazione. Ci serviremo delle informazioni già più sistematiche e organizzate dell'ISTAT sui migranti tra il 2002 e il 2014.

Nella seguente figura (Figura 8) è possibile confrontare la curva degli immigranti colombiani, quella degli immigrati latino-americani e quella degli immigrati in generale, in quel periodo. Tale osservazione ci aiuterà a individuare, dall'inizio, il contesto demografico in cui potremo comprendere meglio l'esperienza collettiva dei colombiani in Italia dato che visualizzando le proporzioni, in linea di massima, sarà possibile calibrare meglio il peso degli eventi migratori in Italia sulla comunità colombiana; in particolare quanto risulta "minacciosa" o "preoccupante" la loro presenza in un paese e in una cultura con la quale i legami storici non sono stati né forti né stretti. A prima vista, ciò che il grafico ci evidenzia è che con gli anni la migrazione in Italia è cresciuta in modo sostenuto, fatta eccezione per un breve lasso di tempo tra il 2011 e il 2012 in cui, in termini demografici, si sentì l'effetto della crisi economica europea. Allo stesso modo, la popolazione latinoamericana è cresciuta in tale periodo però a un livello molto lento se confrontato con il totale.

Nello stesso ordine d'idee, a un primo sguardo, si può notare come in generale i colombiani in termini numerici abbiano avuto uno scarso impatto sulla società italiana. Ciò è importante da sottolineare in quanto, a differenza di quanto accade negli Stati Uniti, in Spagna o nei paesi vicini alla Colombia, in Italia non vi è questa idea ricorrente e generalizzata che i colombiani rappresentino una specie di "pericolo"; non sono visti come un "problema" o una "minaccia" che debba essere affrontata con la polizia, e ciò è di gran sollievo per l'autopercezione di una persona che decide di attraversare l'oceano per cominciare una nuova vita senza dover, inoltre, lottare contro i pregiudizi che in altri luoghi rendono ancora più difficile l'esperienza di vivere al di fuori del paese natale. Nella Figura 8 si vede che il peso dei numeri (in questo caso relativamente bassi) gioca a favore dei colombiani dato che le cifre si perdono nella massa di altre nazionalità che generano più preoccupazione nella società italiana: persone provenienti dall'est Europa (Romania e Albania), Cina, Nord Africa (Marocco) e, più di recente, Medio Oriente (Siria e Afghanistan) che in alcuni settori della società italiana sono visti come parte di una "invasione" o di una "emergenza" sulle coste della penisola (Polchi, 2015; Rosini, 2015)

Figura 8: Immigrati in Italia (2002-2014)³⁸

	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014
Totale immigrati	1.549.373	1.990.159	2.402.157	2.670.514	2.938.922	3.432.651	3.891.295	4.235.059	4.570.317	4.052.081	4.387.721	4.922.085	5.014.437
Latino-americani	128.046	171.997	213.522	238.882	261.659	276.101	298.860	324.917	354.186	314.686	332.079	368.602	369.466
Colombiani	11.095	13.989	15.843	16.810	17.640	17.890	18.615	19.573	20.571	17.086	17.880	19.661	19.618

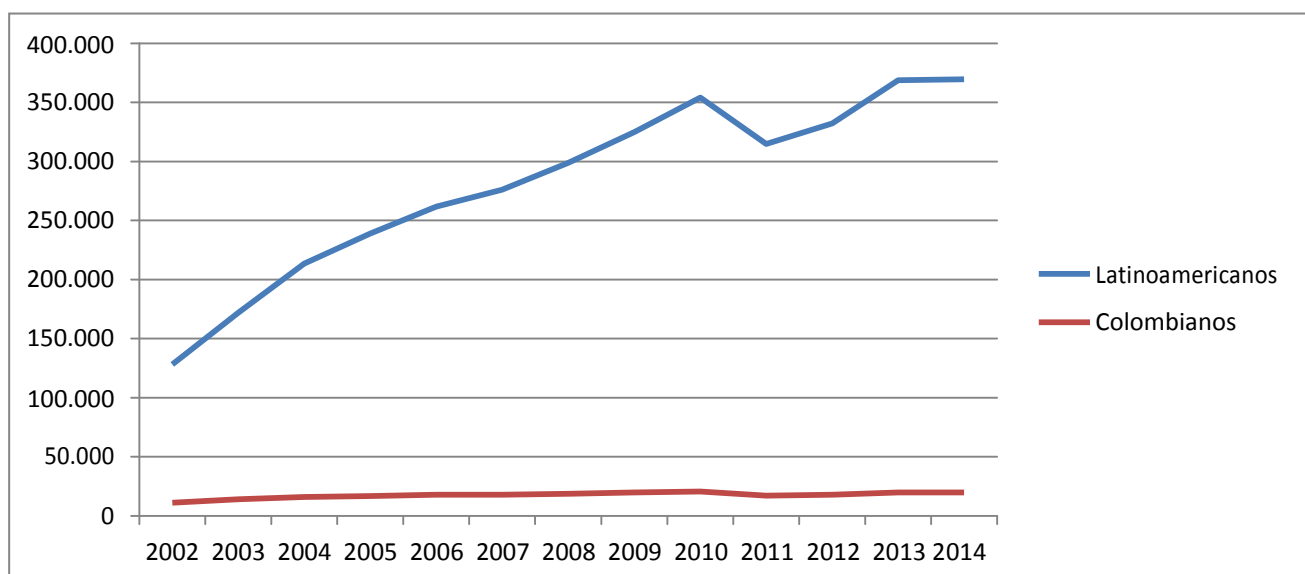
Per un'identità così colpita nella sua immagine internazionale come quella colombiana a causa di problemi sociali altamente conosciuti nel resto del mondo (p.e., narcotraffico, violenza, conflitto armato che ha coinvolto in una guerra atroce Stato, guerriglieri e paramilitari), i numeri bassi in un paese come l'Italia aiutano a ridurre i timori per la diffidenza dei cittadini locali verso gli stranieri. Tutt'al più questi sono "extracomunitari"

³⁸. Tutte le informazioni demografiche sull'immigrazione in Italia nel periodo 2002-2014 che saranno citate da qui in avanti sono riprese dall'ISTAT (2002, 2003a, 2004, 2005, 2006, 2007, 2008, 2009, 2010, 2011, 2012, 2013 y 2014)

(European Migration Network [EMN], 2011: 41-42 y 181), termine che in tutta Europa è utilizzato in senso dispregiativo verso i migranti africani, asiatici e latinoamericani e con cui li si differenzia dai “Cittadini non-comunitari” (persone provenienti da paesi come Norvegia, Islanda, Liechtenstein e Svizzera) e dai “Cittadini stranieri” (nord-americani o giapponesi, per esempio), in una idea gerarchica del mondo suddiviso in società del Primo Mondo e società del Terzo Mondo o, in altre parole, tra Paesi Sviluppati e Paesi Sottosviluppati, o Paesi Avanzati e Paesi Arretrati.

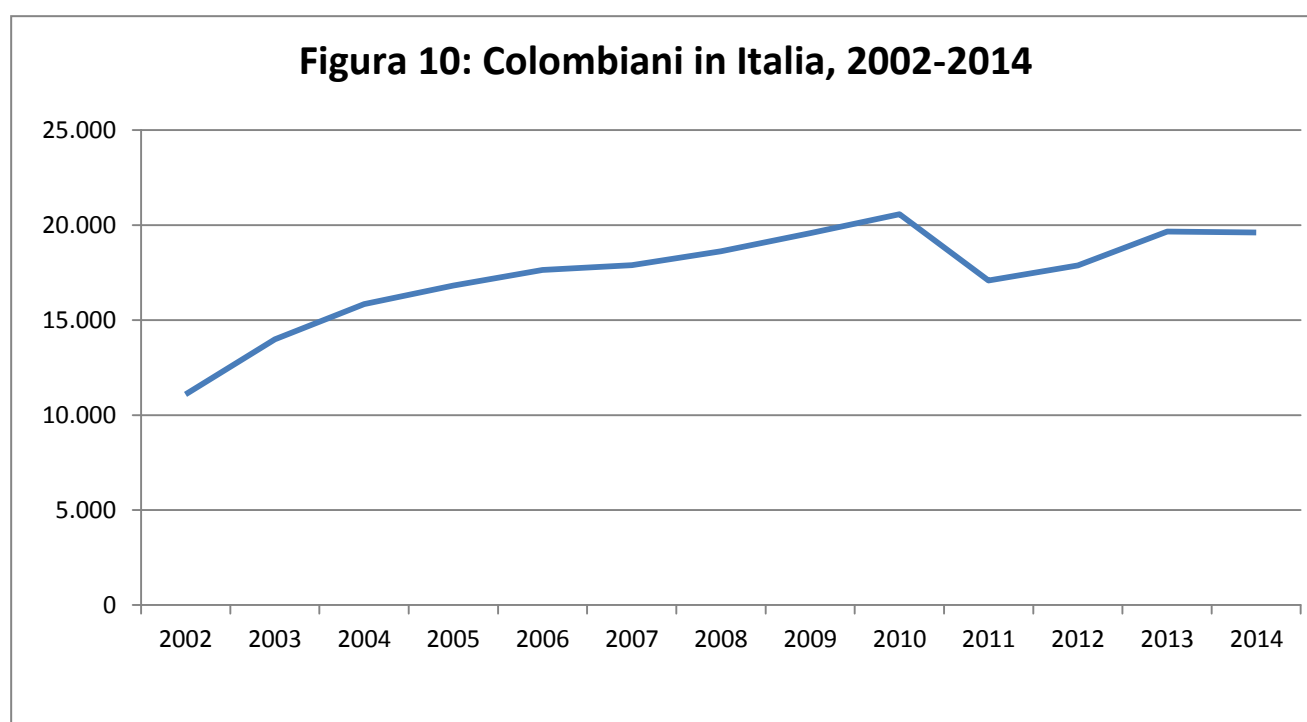
Dato che il grafico precedente ci può solo fornire una visione panoramica molto generale seppur abbastanza contestualizzante e dato che nella curva evidenziata nella parte inferiore non si colgono bene i movimenti interni dei colombiani, sarà necessario dunque fare un paio di ulteriori approfondimenti. Nel primo, sempre conservando la dimensione comparativa e relativa, vediamo che la curva dei colombiani, rispetto ai latinoamericani, lascia appena intravedere lievi variazioni. Inoltre si nota la grande differenza tra una curva e l'altra. In generale, mentre il numero dei latinoamericani non ha cessato di crescere, quello dei colombiani è rimasto più o meno stabile, come se avesse rapidamente raggiunto un tetto e un piano all'interno del quale si muove la popolazione.

Figura 9: Immigrati latino-americani e colombiani in Italia, 2002-2014



In questo caso la curva dei latino-americani tende a somigliare molto, nel suo comportamento, a quella del totale degli immigrati nel grafico precedente (Grafico 8); mentre la curva dei colombiani mostra più o meno lo stesso comportamento lineare, vale a dire, di poca variazione.

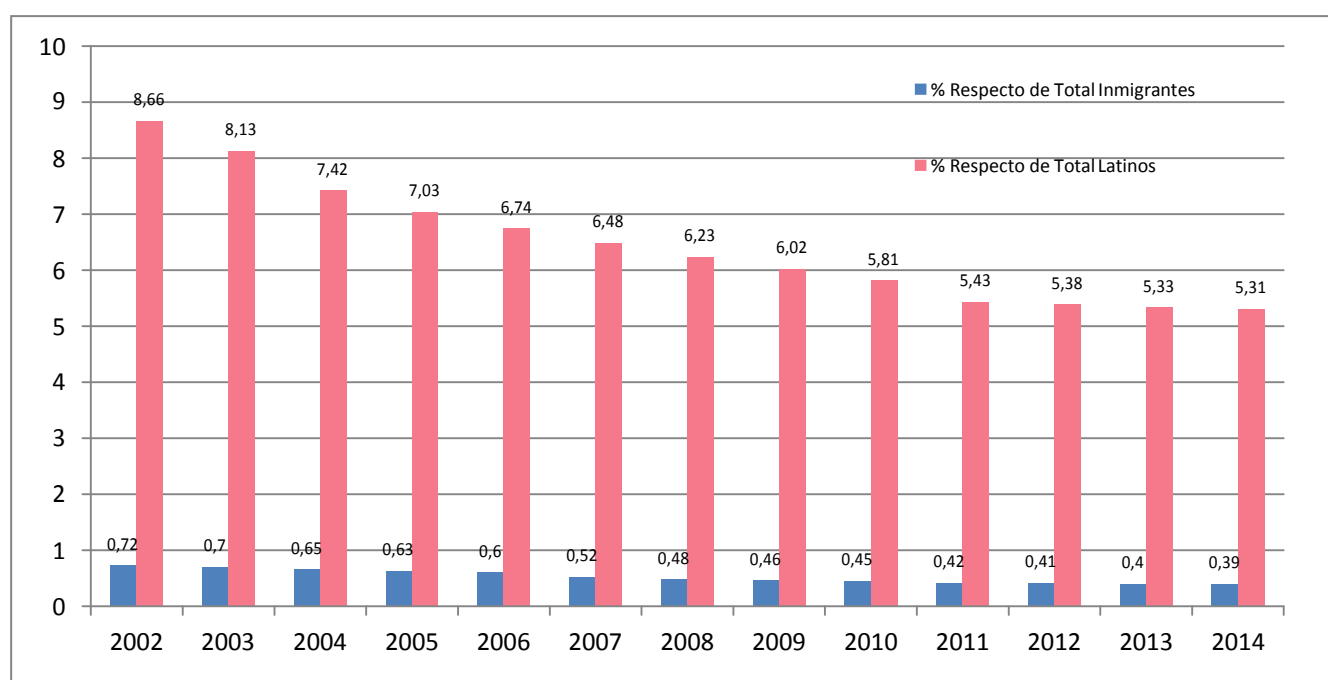
Nel grafico 10, in cui terremo conto del movimento dei colombiani in Italia senza confrontarli con altri gruppi, potremo cogliere meglio le variazioni interne della loro curva, partendo dalla doppia osservazione precedente.



Seppur quest'ultima curva coincida con le precedenti in due elementi (1, in maniera generale il numero di persone ha avuto la tendenza a crescere nell'arco di tutta l'epoca analizzata; 2, ci fu un calo nel 2011 a causa della crisi economica europea seguito da un processo di continuo recupero dopo il 2012), sotto altri aspetti differisce sostanzialmente. L'elemento più evidente è che il grado d'inclinazione della curva colombiana è nettamente inferiore rispetto a quello della curva dei latini e del totale degli immigrati, tendendo a raggiungere una forma più orizzontale rispetto a quella di una curva. Allo stesso modo si nota come a partire dal 2004 si trova una frangia che, seppur con alcune variazioni, tende a rimanere costante nonostante il passare degli anni.

Se mettiamo a confronto le percentuali di partecipazione dei colombiani alla migrazione totale e alla migrazione dei latini, possiamo evincere che persino in questo ambito tale partecipazione tende gradualmente a diminuire dato che il flusso di colombiani, quando aumenta, lo fa a un ritmo inferiore rispetto agli altri gruppi messi a confronto e, quando cala, lo fa a un ritmo maggiore. Vediamo dunque tale calo permanente e continuo seppur senza bruschi cambi.

Figura 11: Partecipazione dei colombiani all'immigrazione totale e latina, 2002-2014



Rispetto al totale degli immigrati in Italia, è evidente come lo stock di colombiani sia diventato, sempre di più, in una realtà marginale. Se fino al 2002 costituiva lo 0,72% di tutti gli immigrati, poco più di dieci anni dopo tocca appena lo 0,39%, un calo quasi del 50%. Processo che si realizza lentamente ma in maniera continua e graduale. Situazione simile a quanto accade agli immigrati latini. Se nel 2002 la percentuale di partecipazione di questa migrazione era del 8,66%, nel 2014 era scesa al 5,31%, vale a dire, del 40% circa. In termini numerici relativi, l'importanza dei colombiani è diminuita se la si confronta sia con tutti gli immigrati sia con i latinoamericani ma che, in relazione ai primi, lo ha fatto a un ritmo lievemente maggiore rispetto ai secondi. In ogni modo questa differenza che cresce rispetto agli uni agli altri, più che derivare da un forte ritorno per motivi associati alla crisi europea e

italiana, accade perché la popolazione colombiana disposta a migrare verso l'Italia raggiunge rapidamente un tetto intorno al quale è rimasta per lungo tempo e perché gli altri flussi di immigrati (africani, est-europei e asiatici) crescono in maniera sostenuta e a un ritmo maggiore.

In altre parole, tutto ciò che venga detto sull'esperienza migratoria dei colombiani in Italia, sia a livello collettivo sia individuale, dalla differenza di genere, ovvero dalle critiche postcoloniale o decoloniale, tra altri approcci, deve riconoscere necessariamente che la migrazione colombiana, salvo in situazioni concrete e puntuali, non ha rappresentato per la società italiana né una “minaccia” né un “pericolo”. Differenza sostanziale rispetto ad altri scenari internazionali come Stati Uniti, Spagna, Venezuela o Ecuador in cui, per quantità, occupazioni e motivi per i quali lasciano il paese natale, i colombiani sono rappresentati dai mezzi di comunicazione e da una certa classe politica come un fattore destabilizzante, in quanto costituiscono una mano d'opera che fa concorrenza a quella locale o che si dedica ad attività informali o persino illegali.

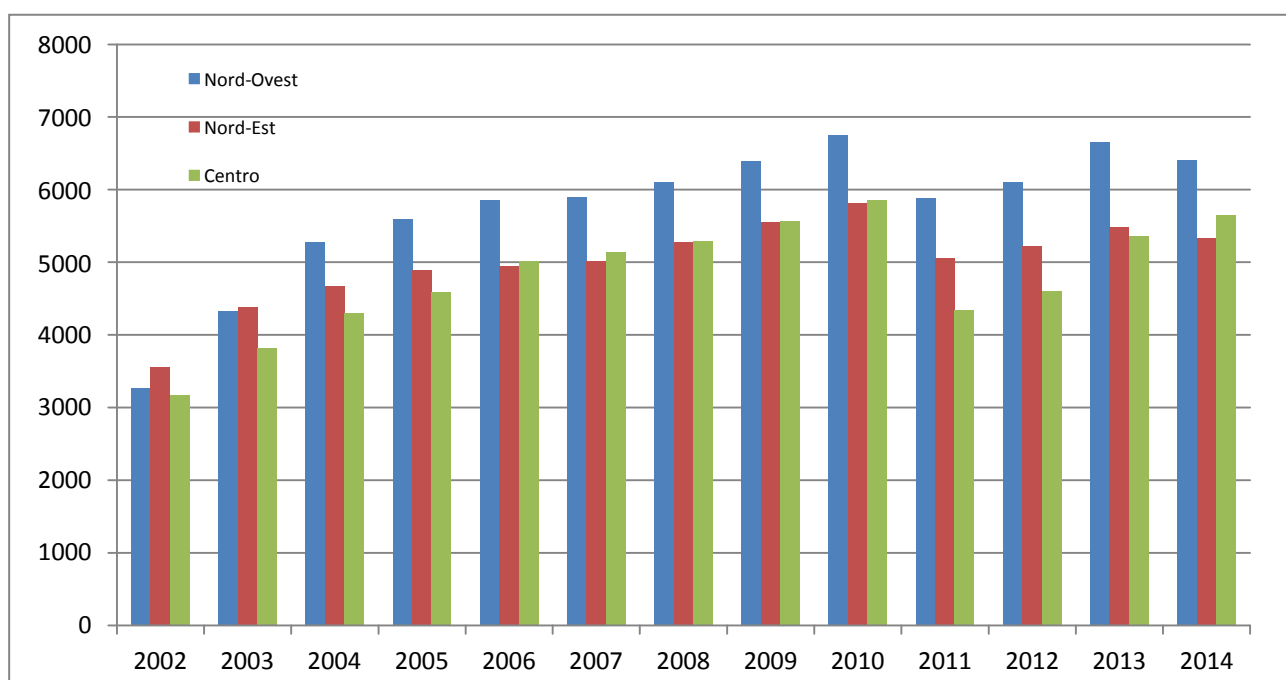
In termini speciali vediamo che i colombiani in Italia tendono a collocarsi in modo più o meno simile tra le “ripartizioni” (espressione utilizzata dall'ISTAT) Nord-occidentale, Nord-orientale e Centrale. Nelle altre due ripartizioni, Insulare e Sud, il numero è sensibilmente più basso, specialmente sulle isole. Senza dubbio l'importanza economica di città come Milano, Torino e Roma influisce molto in questa distribuzione, specie per immigrati in cerca di lavoro e migliori condizioni economiche, come vedremo più avanti.

Tabella 1: Colombiani in Italia, secondo la ripartizione (2002-2014)

REPARTI- ZIONE	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014
Nord-Ovest	3276	4333	5276	5591	5854	5900	6105	6398	6750	5888	6104	6650	6413
Nord-Est	3556	4382	4667	4892	4943	5021	5283	5548	5818	5052	5218	5491	5327
Centro	3176	3819	4297	4595	5016	5140	5289	5566	5861	4338	4606	5363	5652
Sud	743	994	1062	1129	1202	1193	1271	1374	1392	1190	1261	1378	1409
Isole	344	461	541	603	625	636	667	687	750	618	691	779	817
TOTALE	11095	13989	15843	16810	17640	17890	18615	19573	20571	17086	17880	19661	19618

Nella Figura 12, in cui in parte sono illustrate le cifre dei Quadro 1, si nota che nel 2002 le ripartizioni erano maggiormente uniformi nella distribuzione della popolazione colombiana. In tale anno, e nel successivo, la zona Nord-est fu la prima in termini di accoglienza degli immigrati. Da lì in avanti (2004-2014), la zona Nord-ovest rimase permanentemente in testa a questa graduatoria, senza mai avere però un distacco eccessivo rispetto alle altre.

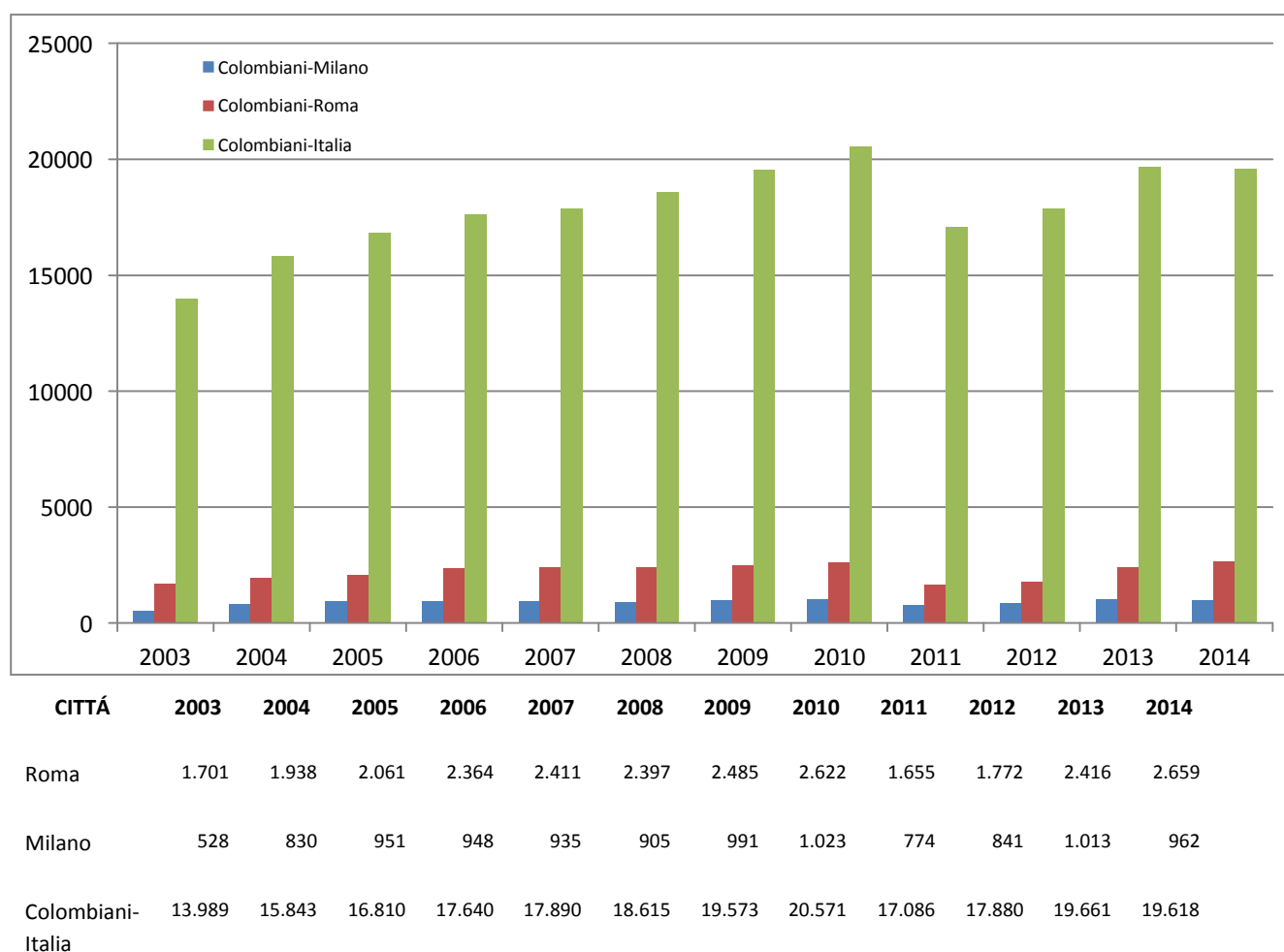
Figura 12: Distribuzione dei colombiani in Italia nelle tre principali ripartizioni, 2002-2014



Nel frattempo, dal 2006 vi è una chiara competizione tra Nord-Est e Centro per il secondo posto nella graduatoria d'accoglienza della popolazione colombiana. In 3 di questi 9 anni è stato il Nord-est a occupare questa posizione, mentre in altri 4 fu il Centro, con vantaggi molto ridotti in entrambe le situazioni. Per due anni di seguito, 2008 e 2009, l'equivalenza tra le due zone fu molto elevata. Da quanto detto si evince che la popolazione migrante colombiana in Italia è più o meno equamente distribuita nella penisola dall'area centrale al nord del paese. Altro aspetto da sottolineare è che dal calo del 2011 né il totale generale né quello di ogni ripartizione, hanno recuperato la cifra del 2010 nonostante siano passati già tre anni da allora. È inoltre importante evidenziare che nella migrazione colombiana in Italia non si sono particolari casi di grandi concentrazioni nelle città e ciò, unito al basso numero generale e al continuo calo nella partecipazione nei flussi migratori, fa sì che un colombiano

medio sia meno preoccupato dei pregiudizi e della discriminazione da parte della popolazione locale. Tuttavia, come sarà dimostrato più avanti, i colombiani in Italia non sono al riparo dalle diverse forme di discriminazione sociale poiché “diversi studi affermano che l’opinione pubblica, pur mostrandosi favorevole a programmi di integrazione sociale e tollerante verso diversità culturali e religiose, conserva una certa diffidenza nei confronti dell’espandersi del fenomeno dell’immigrazione” (EMN, 2004: 47).

Figura 13: Colombiani a Milano e Roma, 2003-2014

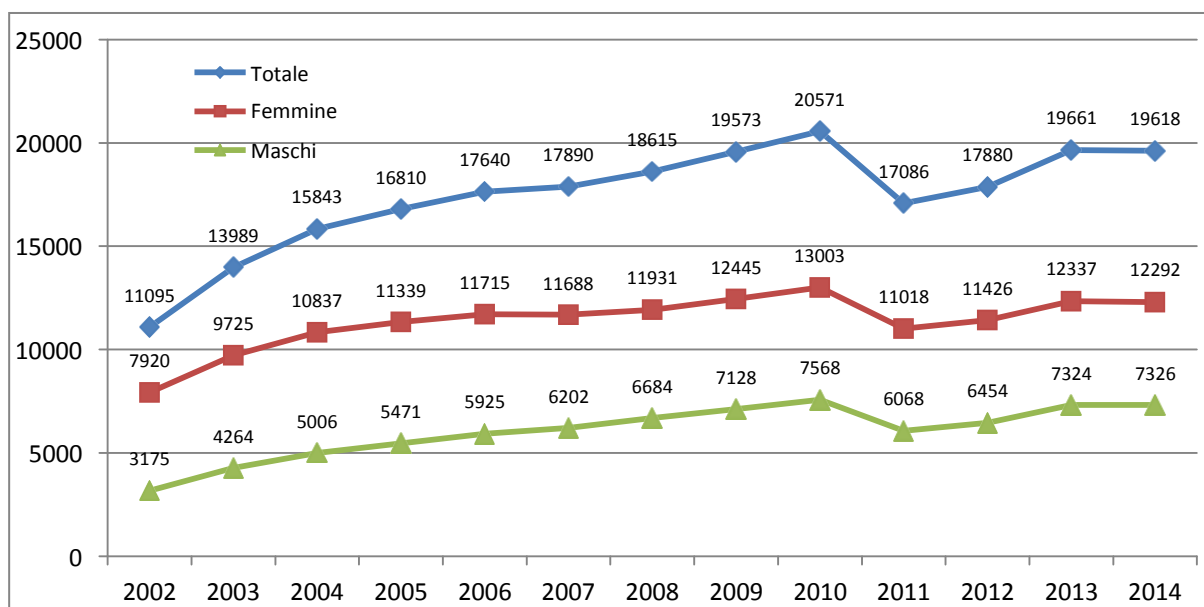


In effetti, i due principali nuclei urbani italiani di maggiore presenza colombiana, confrontati con il totale dei colombiani, rappresentano percentuali di partecipazione abbastanza modesti (Figura 13). Negli anni 2010 e 2014, per esempio, quando vi erano più colombiani in queste città, la somma della percentuale di partecipazione rappresenta appena un quinto del totale.

Vale a dire che circa l'80%, una percentuale molto elevata, si distribuisce nel resto del paese nelle diverse città seppur, come detto, ciò avvenga soprattutto nelle zone centrali e del nord.

Per quanto riguarda la differenza tra uomini e donne colombiani che sono arrivati come immigrati in Italia, si scorge che lungo il periodo 2002-2014 esse sempre sono stato il genere più numeroso. Anzi, in diversi anni hanno costituito il doppio degli uomini. La principale ragione ha a che fare con la forma in cui il mercato di lavoro funziona in Italia dove, come è già saputo, l'elevata concentrazione degli immigrati nel settore terziario “assume una connotazione particolare dovuta al considerevole impiego nel settore domestico (collaborazione domestica, assistenza agli anziani, cura ai malati, vigilanza dei bambini) soprattutto da parte della popolazione immigrata femminile” (EMN, 2004: 30) e perché, d'altro canto, è noto che “i lavoratori non comunitari, pur potendo contare mediamente su una buona preparazione, solitamente non fruiscono di un inserimento corrispondente alle capacità acquisite” (EMN, 2009: 88). Quindi, questa situazione che emerge dai dati della Figura 14 ci ha spinto a domandarci circa l'esperienza migratoria dal punto di vista delle donne e, su questo argomento, tratterà l'ultimo capitolo.

Figura 14: Colombiani in Italia, secondo sesso, 2002-2014



In sintesi, dopo questo primo approfondimento, possiamo affermare che l'esperienza migratoria colombiana in Italia, in termini numerici, è un fenomeno che si sviluppò soprattutto

a partire dalla seconda metà degli anni '90 quando a livello sociale, economico e politico il paese entrò in un periodo difficile e da evitare per molti colombiani, che già è stato descritto in questo capitolo. Tale momento coincise, a sua volta, con l'inasprimento delle politiche antidroga e anti-immigrazione negli Stati Uniti (tradizionale meta dei migranti colombiani) che portarono, da un lato, a considerare il narcotraffico colombiano come una delle principali minacce per la stabilità del paese e, dall'altro, e la migrazione come una potenziale fonte di terroristi capaci di minare facilmente e rapidamente la presunta pace interna americana.

Riguardo alle politiche anti-droga, c'è da ricordare che durante il governo di Ernesto Samper (1994-1998) la Colombia fu continuamente accusata di non voler cooperare nella lotta globale contro il narcotraffico ed il suo presidente di essere arrivato al poter grazie al finanziamento dell'organizzazione criminale di Cali comandata dai fratelli Rodríguez Orejuela. Gli Stati Uniti ritirarono a Samper il visto e l'agenda diplomatica bilaterale fu ridotta alla semplice discussione di temi come la produzione e il commercio di droghe illegali (si parlò poco del consumo) facendo così ricadere la colpa sulla Colombia di quanto succedeva nel paese nordamericano. La tensione era talmente alta che si arrivò a temere persino un colpo di stato a Bogotá, patrocinato dagli Stati Uniti.

Per quanto riguarda la politica anti-migratoria, negli Stati Uniti approvarono le famose *Anti-Terrorism and Effective Death Penalty Act* nel 1996 e la *USA Patriot Act* nel 2001 che ebbero il deplorevole effetto di far sì che, tra la paura degli stranieri, la xenofobia crescesse e le relazioni internazionali sostenute dal governo di George W. Bush si militarizzassero con la creazione di un regime di eccezione che rafforzò i poteri presidenziali rispetto ai poteri democratici (Márquez Covarrubias, 2003)

Cause immediate dell'inasprimento delle politiche immigratorie nordamericane furono, tra le altre, l'attacco al World Trade Center del 1993, quello di Oklahoma City del 1995, gli attacchi terroristici alle ambasciate statunitensi in Kenya e Tanzania nel 2000 e, il più terrificante di tutti, l'attacco dell'11 settembre 2001 che fece vacillare la grande potenza economica e militare del mondo. Per i migranti le conseguenze immediate dell'applicazione di tali leggi furono, tra le altre, l'incremento delle deportazioni, delle detenzioni, del budget per le pattuglie di frontiera, delle ore di vigilanza e del linguaggio dei mezzi di comunicazione di massa che parlavano con sempre più frequenza della migrazione con metafore catastrofiche come "inondazione" o "invasione" creando, in questo modo, una "narrativa della minaccia

latina” (Massey & Pren, 2013: 216-217, 225, 228, 230). In piena epoca di “globalizzazione”, l’idea di difendere le frontiere e di promuovere la sicurezza nazionale era qualcosa di completamente paradossale per lo Stato che aveva lottato di più nel mondo per abbattere quei confini che separavano tra loro i paesi. Ciò contrastava con quanto stava accadendo dall’altra parte dell’Atlantico con l’implementazione pratica degli Accordi di Schengen e la possibilità di muoversi con più facilità da una nazione all’altra.

Questa politica europea di realizzare l’area Schengen negli anni ’90 del XX secolo rappresentò uno stimolo per la popolazione latino-americana in difficoltà economiche e politiche e allo stesso tempo un disincentivo a migrare verso gli Stati Uniti, a causa delle severe misure di controllo messe in atto dal paese statunitense.

Oltre quanto detto, possiamo affermare che i paesi del sud dell’Europa si trovavano in condizioni economiche migliori rispetto alle attuali e ciò rappresentava ancora un altro incentivo, dato che paesi come Spagna e Portogallo, con cui si condivideva una tradizione storica e culturale, e Italia con il suo carattere latino, offrivano occupazioni che non richiedevano specifiche qualità intellettuali, ma che erano comunque relativamente ben remunerate (ISTAT, 2003b: XVII) e, tutto questo, in un ambiente in cui l’identità culturale dei latini non era messa a confronto con un’altra egemonica, che fosse completamente e radicalmente distinta.

La vicinanza culturale con paesi che avevano una buona situazione economica, senza dubbio, giocò un ruolo chiave nella destinazione da scegliere. Di fatto la popolazione latina migrante in Europa si diresse per lo più in Spagna e Portogallo (nel caso dei brasiliani) ed in seguito in paesi con elementi culturali “simili” come Francia e Italia. I paesi del Nord Europa, al contrario, rappresentarono una meta poco attrattiva per i latino-americani migranti nonostante avessero economie più consolidate.

Per finire, è chiaro che l’inserimento massiccio delle donne del “Terzo Mondo” (tra altre, le colombiane) nel mercato occupazionale domestico in Italia si è basato, secondo i dati dell’ISTAT (2003b), nel fatto che, tra il 1995 e il 2001, “lo sviluppo dell’occupazione ha coinvolto in misura largamente prevalente le donne” (p. XXIII) poiché, d’accordo con la stessa istituzione (ISTAT, 2001), “l’espansione dell’occupazione nei servizi [il fattore

principale nel miglioramento dell'economia italiana] è stata accompagnata da una crescita della componente femminile molto più rilevante di quella maschile” (p. XX).

NOTA METODOLOGICA

UNA METODOLOGIA PER COMPRENDERE L'ESPERIEZA MIGRATORIA

La prospettiva metodologica weberiana, basata sull'idea che il compito dell'analisi sociologica consista nell'interpretazione dell'azione nei termini del suo significato soggettivo (cfr. Ritzer, 1996:263), e il celebre aforisma di W. I. Thomas in cui si affermava che se gli uomini definiscono le situazioni come reali esse lo saranno nelle loro conseguenze (cfr. Taylor & Bogdan, 2000:19), sintetizzano le basi epistemologiche di quel metodo di ricerca qualitativo che fu fortemente implementate dalla Scuola di Chicago negli anni 20 e 30 del XX secolo al fine di riuscire a indagare su quei fenomeni che una prospettiva macro – quale quella allora dominante negli USA – non era adatta a cogliere (Gianturco, 2005: 14).

Il presente lavoro di ricerca, coerentemente a quanto sinora esposto, si colloca nell'alveo delle indagini *esplorativo-descrittive*, in quanto l'obiettivo principale è quello di giungere a una maggior comprensione – in senso weberiano – del problema e individuare alcuni concetti che permettano di descrivere un fenomeno ancora poco indagato (l'immigrazione colombiana in Italia). In tal senso, la prospettiva della ricercatrice è stata maggiormente ancorata ai vissuti delle persone e al loro sguardo sulla realtà; un *approccio qualitativo* (Ferrarotti, 1981) particolarmente utile in situazioni micro-relazionali, reali e osservabili solo “da vicino”. In effetti, come affermano LeCompte y Preissle (1994), la domanda fondamentale che guida un ricercatore che adotta un approccio qualitativo è orientata a comprendere l'azione umana collocata all'incrocio fra spazio e tempo sociali circoscritti e peculiari. In estrema sintesi ci si chiede: “Cosa sta succedendo qui?”.

Lo studio dell'*esperienza migratoria dei colombiani in Italia* ha sollecitato l'uso di strategie di ricerca qualitative capaci di aiutarci nel penetrare la soggettività delle persone e far emergere il loro *come* si vive e percepisce l'esperienza migratoria e *perché* si vive o si costruisce in quel modo (proprio di una persona sì, ma anche di un contesto comunitario definito). Queste sono state le due principali *domande conoscitive*³⁹ che ci hanno consentito di circoscrivere il problema d'indagine e di intraprendere il cammino di interconnessione fra piano teorico e piano empirico; si è quindi iniziato ad esplorare: a) *Come* i colombiani in

39. Tenendo conto che le domande conoscitive delineano il problema dell'indagine, esse dovevano: a) “essere abbastanza esplicite da consentire la successiva costruzione degli strumenti di rilevazione empirica” e b) “essere strutturate in modo da permettere un'agevole analisi e interpretazione dei dati” (Palumbo & Garbarino, 2006:61).

Italia percepiscono e, insieme, co-costruiscono l'*Esperienza Migratoria* (a livello individuale e collettivo) all'interno della relazione con la società italiana, e b) **Perché** questi immigrati, all'interno della relazione con il contesto ospite, percepiscono, vivono e costruiscono *quella* esperienza in *quel* modo. Con ciò si vuol dire che, una volta avviato il lavoro sul campo e raccolti i primi “materiali empirici” si vide la necessità di utilizzare una prospettiva storica utile ad avere presente il patrimonio culturale dei colombiani e il peso che questo aveva e ha rispetto alla loro forma di interagire come immigrati in Italia. In tal senso si è deciso di introdurre il costrutto teorico-metodologico della *longue durée* (Braudel, 1970) come strategia di comprensione che ci ha permesso di connettere passato e presente per identificare modelli culturali di comportamento. Il contesto culturale è stato, cioè, rilevante per poter interpretare più adeguatamente i “dati” empirici e per proseguire verso la domanda conoscitiva del “perché”.

In altri termini, anche grazie a tale prospettiva, attenta alla tradizione storico-comparativa, si è cercato di evitare di: “appiattare la spiegazione sociologica ad una semplice sintesi o media delle razionalizzazioni prodotte dagli attori sociali”, in quanto – come ci ricordano Mauro Palumbo y Elisabetta Garbarino – “se è importante conoscere il senso intenzionato dell’azione, che deriva da una qualche rappresentazione della realtà prodotta dal soggetto agente, questa costituisce *un* (pur irrinunciabile) punto di vista e non *il* punto di vista unico da cui osservare il mondo” (2006:28). In linea generale, comunque, l’indagine che qui presentiamo, si è sviluppata attraverso le classiche fasi *desk* e *field*; la prima finalizzata alla circoscrizione del problema e alla sua contestualizzazione e la seconda articolata nelle successive tappe che caratterizzano generalmente la ricerca sociologica: raccolta dei materiali, riordino e analisi degli stessi e stesura del rapporto di ricerca.

Nella fase *desk*, si è sviluppata un’analisi critica dei materiali teorici sul tema e sono stati raccolti e riordinati i materiali secondari (fonti documentali)⁴⁰, queste sono state divise in: a) fonti normative (leggi colombiane) e b) fonti statistiche (rapporti di Istat-Italia, ma anche del Dane-Colombia -Departamento Administrativo Nacional de Estadística- e di organismi internazionali quali OEA, OIM, CEMLA, ONU etc.). Questi materiali secondari sono stati utilizzati al fine di costruire il contesto e le caratteristiche dello specifico flusso migratorio

40. I dati primari vengono intesi come tutti quei materiali che “il ricercatore crea nel corso dell’indagine, contestualmente al suo procedere”. Con dati o materiali secondari, invece, si fa riferimento a “tutti i materiali preesistenti alla ricerca stessa che però possono costituire di per sé i principali dati su cui il ricercatore lavora” (Gianturco, 2005:49).

colombiano in Italia dal punto di vista numerico, spaziale e diacronico. Solo a fronte di questo passaggio abbiamo potuto constatare la presenza residuale dal punto di vista numerico della migrazione colombiana nel contesto italiano e si è potuto “collocarla” territorialmente in Italia (la maggior presenza nelle grandi città). Una volta definiti gli strumenti concettuali e costruito il contesto di arrivo nel quale collocare i nostri soggetti, abbiamo altresì ricostruito diacronicamente il contesto dal quale i colombiani partono verso le mete di emigrazione. In tal senso sono state utilizzate fonti secondarie specialistiche (anche di discipline affini quali antropologia o storia) finalizzate alla individuazione e alla definizione ulteriori dimensioni e concetti sensibilizzanti attraverso i quali orientarci nella ricerca empirica (fase field).

Per studiare l'Esperienza migratoria dal punto di vista “collettivo” abbiamo scelto due diversi ambiti culturali che però “mettono insieme” i soggetti in una dimensione collettiva, appunto: la **religione** e la **politica**. Dato l'interesse rispetto all'analisi della dimensione “collettiva” della esperienza, si è ritenuto opportuno e necessario lavorare in due diversi spazi etnografici e/o contesti di riferimento (luoghi fisici e azioni-iniziative) che sono stati il mezzo per penetrare nel campo di ricerca e per stabilire i principali contatti con gli immigrati colombiani in Italia. Para lavorare sull'esperienza migratoria in riferimento alla dimensione religiosa, sono stati scelti due centri presenti nel territorio romano: la chiesa di Santa Lucia, di religione cattolica, e la chiesa di *Dios Ministerial de Jesucristo Internacional* (IDMJI), appartenente a un movimento neopentacostale.

La scelta è stata compiuta sulla base di: 1) la chiesa di Santa Lucia sviluppa un programma speciale rivolto alla popolazione migrante latinoamericana e la IDMJI, essendo stata fondata in Colombia, ha parrocchiani per la maggior parte colombiani; 2) l'interesse di includere due culti di orientamento religioso differente è derivato dal poter analizzare da diverse angolature l'esperienza collettiva religiosa, in quanto si è ritenuto che un'analisi comparativa potesse arricchire l'analisi del fenomeno dal punto di vista esperienziale. Gli spazi etnografici di osservazione sono stati il rito della *Santa Messa* e le *attività socio-religiose* sviluppate nei locali comuni della chiesa di Santa Lucia, come pure il *Culto de Enseñanza*, il *Rito de Alabanza* e gli incontri finalizzati agli studi del testo biblico nella IDMJI. Il giorno individuato come maggiormente utile per il lavoro etnografico è stato per entrambi i casi la domenica; in più, però, nella IDMJI si è presenziato a fini osservativi ad attività religiose organizzate anche alcuni martedì, mercoledì e di sabato. La **raccolta documentaria** nei due contesti religiosi è stata sviluppata sia attraverso l'analisi delle pagine internet di ciascuna chiesa, ma anche grazie

alla realizzazione di fotografie realizzate sia durante alcune cerimonie religiose, sia ancora attraverso l'analisi di libri dei canti e inni. Il numero totale delle giornate impegnate nell'osservazione scientifica è stato di 33 così divise: 10 nella chiesa di Santa Lucia (in media con una durata di 7 ore per sessione osservativa), 21 nella chiesa di IDMJI (in media con una durata di 4 ore per sessione osservativa) e 2 in altre chiese per confrontare la dinamica presente in contesti cattolici con programmi speciali rivolti alla popolazione latinoamericana a Roma (San Idelfonso e la chiesa di Santa Maria Mediatrice).

Invece, rispetto alla prospettiva politica si è scelto un evento che poteva “riunire” i colombiani presenti nel contesto osservativo: le elezioni presidenziali in Colombia nel 2010 e la sua relazione con il gruppo “*Colombianos en Roma con Mockus + Fajardo: El Partido Verde a Roma*”, più conosciuto con il nome “La Ola Verde en Roma”, il che ci consentiva di analizzare il comportamento politico degli immigrati colombiani rispetto alla proposta politica. In questo caso gli spazi e le occasioni di osservazione sono stati: 1) 3 riunioni pubbliche del gruppo per sviluppare campagne di sostegno alla campagna politica (Piazza di Spagna, Piazza San Pietro e Villa Borghese), 2) il Consolato colombiano di Roma nei giorni delle votazioni e 3) le due riunioni del gruppo in uno spazio privato (casa di una colombiana) per seguire via internet il processo di voto in Colombia. Le attività del gruppo di affiliati al *Partido Verde* a Roma si sono svolte tra maggio e giugno del 2010. In estrema sintesi, la *raccolta documentaria* è stata sviluppata come descritto e, chiariamo, anche attraverso la videoregistrazione realizzata a Piazza di Spagna e la visione dei messaggi su Facebook attraverso i quali comunicavano fra di loro i membri de “*la Ola Verde en Roma*”.

Come si può notare, l'osservazione si è imposta come una delle pratiche di indagine utili all'analisi delle *situazioni sociali* (Spradley, 1980)⁴¹ o dei “*fatti-eventi*” *culturali* (politici e religiosi) indicati. Generalmente si afferma che: “si ricorre all'osservazione negli studi descrittivi il cui obiettivo è la comprensione a profondità di un problema o comportamento o quando questi ultimi non sarebbero ammessi verbalmente dai soggetti interessati”, vale a dire che “gli oggetti dell'osservazione sono soprattutto le informazioni che riguardano i comportamenti non verbali e le attività comportamentali colte nel suo fluire” (Palumbo & Garbarino, 2006: 240). In un senso più ampio, si può definire l'*osservazione* come la

41. Spradley differenzia fra **situazione sociale**, che si riferisce al flusso di azione (*attività*) sviluppato dalle persone (*attori*) in un particolare contesto (*luoghi*), e **cultura** che si riferisce ai modelli di condotta, agli artefatti e alla conoscenza che le persone hanno appreso o creato. Così la *cultura* è organizzazione di cose, il *significato* attribuito dalle persone a oggetti, luoghi e attività (Spradley, 1980).

registrazione sistematica di eventi, comportamenti e artefatti in uno specifico *setting* sociale di indagine⁴². Pertanto, la scelta del *ruolo osservativo* (Spradley, 1980)⁴³ nel nostro caso è dipesa dalla dinamica di come si svolgevano gli “atti-fatti” o le “situazioni sociali” (politiche e religiose) in ciascuna delle sessioni osservate, facendo ricorso a *differenti livelli di partecipazione*: non partecipante, moderata o passiva. L'osservazione realizzata può essere definita come: a) *semi-strutturata* in quanto è stato previamente definito “cosa” e “quando” osservare; b) *palese* negli eventi in contesti “chiusi” dove chi assisteva era a conoscenza della presenza dell'osservatore; e c) *coperta* o *dissimulata* negli eventi pubblici. Rispetto alle note del *diario di campo*, queste sono state utilizzate non solamente come mezzo per identificare alcuni elementi presenti nei modelli di condotta collettiva, ma anche come base *interpretativa* del significato contenuto negli atti religiosi e/o politici. In merito a questo Spradley (1980) sostiene che l'analisi del diario di campo costituisce il primo passo per andare oltre la semplice descrizione delle condotte e delle cose, per svelare il significato culturale di tali condotte.

Anche se crediamo “che è possibile condurre una ricerca empirica dall'inizio alla fine senza passare per le forche caudine dell'inchiesta con questionario” (Bertaux, 1989:89), riteniamo che utilizzare anche strumenti propri della cosiddetta tradizione quantitativa per analizzare fenomeni quali quello della nostra ricerca possa solo essere arricchente, nell'ottica dell'ormai consolidata prassi della triangolazione rispetto alle tecniche di raccolta e analisi dei materiali empirici. Con questo spirito abbiamo condotto una piccola inchiesta, forti anche del fatto che il sondaggio è “un'indagine in cui: si studiano individui, sia per esplorare le relazioni tra le loro proprietà, sia per ricostruire la loro struttura di personalità, di valori”, dove “le informazioni vengono chieste direttamente agli individui, attraverso domande” (Pitrone, 2015:37).

Prima di dar conto di come abbiamo proceduto per questa parte della ricerca è importante chiarire che: 1) “il sondaggio preferisce un contesto naturale, più vicino possibile alle esperienze quotidiane di interazione”, 2) “il sondaggio ... è interessato a caratteristiche

42. Ricordando che la stessa scienza sperimentale è stata obbligata a riconoscere che il soggetto conoscente è comunque implicato (anche valorialmente) nella produzione della sua specifica conoscenza, non va dimenticato che l'osservatore modifica il contesto di osservazione e l'osservato per il solo fatto di osservarlo e che, conseguentemente, non vi è conoscenza senza soggetto, non vi è osservazione senza osservatore, non vi è sguardo senza un soggetto che guarda, così come **non può darsi una epistemologia senza soggetto** (cfr. Avila, 2004:194).

43. Spradley (cit.) individua tre forme di osservazione: a) osservazione non partecipante: studio etnografico delle trasmissioni televisive, b) osservazione moderata: equilibrio tra ruolo di insider e quello di outsider e c) Partecipazione passiva: studi condotti in luoghi pubblici.

demografiche, scelte comportamentali, sentimenti, credenze, valori, opinioni, atteggiamenti: in questo caso ovviamente non c'è risposta giusta o sbagliata", 3) "nel sondaggio sono possibili vari livelli di standardizzazione a seconda delle decisioni del ricercatore", 4) "distinguere il sondaggio come strumento della ricerca sociale anche dai sondaggi di opinione... condotti generalmente da agenzie demoscopiche, commissionati da giornali, partiti e associazioni varie -pubblicati con grande risalto sui media per colpire, o meglio impressionare lettori e pubblico" 5) "oltre alle differenze nel disegno stesso della ricerca, sondaggio e sondaggi di opinione si distinguono per il livello di strutturazione delle domande: mentre il sondaggio può usare le forme più svariate di domande, il sondaggio di opinione in genere pone le sue poche domande in forma strettamente standardizzata e altrettanto esemplificata ... subendo altri vincoli molto rigidi: nei tempi (deve essere condotto in tempi brevissimi, in genere ventiquattro ore) e nelle forme di somministrazione" (Pitrone, 2015: 38). Abbiamo quindi proceduto a somministrare il questionario su: "*Colombianos en Italia, Experiencia Colectiva: Política y Religión*" [ECI], tra Marzo e Luglio del 2012; raccogliendo 100 questionari compilati da immigrati colombiani. Lo strumento (abbastanza agile) era composto da 12 domande (strutturate e standardizzate): 6 domande per ciascun aspetto sociale trattato (v. Tabella 5); si tratta di domande chiuse e con alternative di risposta contenute⁴⁴. I livelli conoscitivi erano volti a cogliere le manifestazioni esteriori di un comportamento, le opinioni coscienti gli atteggiamenti. L'analisi dei questionari è stata molto semplice (monovariata), utile fondamentalmente a confrontare i risultati con le altre risposte e cogliere alcune definizioni dell'*Individuo* sul proprio *Collettivo*: cosa fa, che pensa e cosa sente rispetto ad altri colombiani in Italia, sempre nell'ambito religioso o politico.

Infine, sempre per approfondire tale dinamica percettiva sono state realizzate 32 interviste *informali*, non-strutturate nel senso ferrarottiano⁴⁵, tra aprile e marzo 2013. Le interviste sono state sviluppate a partire da un solo stimolo o domanda tematica iniziale, con ampia possibilità del soggetto rispondente di orientare la conversazione, e finalizzata a sollecitare una "opinione" (percezione) sul collettivo colombiano in Italia rispetto all'ambito politico e a

44. Avendo conto dei limiti delle domande chiuse, tale come: "impone gli schemi concettuali del ricercatore, e impedisce all'intervistato di dar conto del suo reale stato, ottenendo risposte poco significative ... stanca e annoia l'intervistato quando l'argomento richiede una classificazione molto sensibile, per rappresentare i molti possibili e rilevanti stati che può assumere la proprietà nella realtà" (Pitrone, 2015: 157-158)

45. Ferrarotti definisce così anche l'intervista giornalistica che sollecita un peculiare soggetto a rilasciare la sua opinione, caratterizzandola come un tipo di intervista che "non presume di attingere il livello critico – di passare, in altre parole, dalla *doxa* all'*episteme*" (Ferrarotti, 2010: 185). Nel nostro caso, invece, sono utili in quanto ci consentono, attraverso la raccolta di opinioni, di avvicinarci al mondo della soggettività, o meglio di avvicinarci alla realtà soggettiva di un individuo che, però, a sua volta è parte di un gruppo, di un collettivo.

quello religioso. La durata di ciascuna di tali interviste è stata di circa 30 minuti e le informazioni sono state raccolte attraverso appunti (non è stata rilasciata cioè un'intervista audio-registrata). In estrema sintesi, l'indagine sull'esperienza migratoria a livello collettivo negli ambiti della politica e della religione rispetto ai soggetti immigrati in Italia dalla Colombia si è avvalsa di: *osservazione etnografica, questionario e interviste non strutturate*.

Rispetto all'ambito dell'esperienza migratoria sul piano individuale, invece, proprio per riuscire a penetrare maggiormente nella prospettiva del soggetto abbiamo invece scelto l'*intervista in profondità*⁴⁶, in quanto è, senza dubbio, fra i migliori strumenti per accogliere l'esperienza umana soggettiva (cfr. Taylor & Bogdan, 2000:104); ciò in quanto “favorisce la trasmissione di informazioni relative alla sfera intima e più personale dell'intervistato” (Gianturco, 2009:81). Quindi, per lavorare sull'esperienza delle donne colombiane abbiamo realizzato 20 interviste in profondità, volte ad evidenziare come esse riescano a porsi come protagoniste delle proprie vite a partire dalle forme di inserimento nel nuovo tessuto sociale e da come articolano i loro progetti per far fronte a una serie di fattori e condizioni che possono limitarne il pieno sviluppo personale.

Le donne intervistate sono state differenziate sulla base di alcuni profili: sposate, nubili, separate, vedove, madri, professioniste, con e senza figli, con studi elementari o con studi superiori, di differenti età e di varie origini regionali (ovviamente rispetto alla Colombia). Lo svolgimento delle interviste in profondità ha richiesto un notevole lavoro. Il problema non è stato, infatti, tanto quello di acquisire il consenso dell'intervistato quanto il far parlare i soggetti e riuscire a sostenere un racconto, per quanto possibile, fluido nel quale l'intervistatore si limitasse ad ascoltare e a fare ogni tanto qualche domanda di chiarimento o qualche contro intervento per riportare la conversazione sui temi centrali, ma nel riuscire ad accedere anche al mondo vitale della persona intervistata. In generale, durante i colloqui sono state utilizzate le tattiche delle *consegne* e dei *rilanci*. Tali azioni ripetute nelle diverse interviste sono in qualche modo i termini evidenti di quella *turnazione della parola* (turni di parola) che null'altro è se non l'alternarsi dei due segmenti discorsivi: quello dell'intervistatore e quello dell'intervistato. Si tratta del *come* il ricercatore riesce a seguire e

46. L'ampio dibattito fra sociologi qualitativi sulla implicazione teorica che comporta la scelta di un tipo di intervista può essere sintetizzata nell'affermazione che si legge nel testo della sociologa M. I. Macioti: “non si tratta solo di un fatto tecnico... La scelta di un tipo o di un altro di intervista rinvia infatti a impostazioni teoriche, a diversi tipo di interesse, a diverse filosofie della ricerca. A differenti atteggiamenti verso l'oggetto della ricerca. Quando parliamo di interviste parliamo di orientamenti” (Macioti, 2010:155).

sostenere l'intervistato nel corso della relazione che li vede *faccia a faccia*. Sono *tattiche* che si adottano nell'intento di far *emergere* (ciò indica il passaggio dal pensiero alla verbalizzazione, anche attraverso il processo della *rammemorazione*, il ricordo) verbalmente il maggior numero possibile di informazioni, seguendo, però, l'andamento degli argomenti (temi) introdotti dagli intervistati e cercando di non inserire elementi che non si siano ancora manifestati nell'ambito della conversazione (Gianturco, 2005). Nonostante la varietà delle interviste, il cuore dei differenti racconti sull'esperienza migratoria vissuta mostrava quattro momenti definiti: il tempo delle aspettative il tempo dell'incontro, il tempo delle negoziazioni e il tempo delle identità flessibili. Si tratta di tempi che rappresentano i “*momenti costitutivi*” de questo processo individuale-sociale della esperienza migratoria soggettiva.

Coscienti del fatto che nella ricerca qualitativa l'obiettivo dell'intervista in profondità è far emergere la struttura dei significati attribuiti dall'intervistato a un certo argomento, abbiamo realizzato interviste con un alto livello di *flessibilità* e una conseguente *bassa direttività*:

non esiste una sequenza di domande e, aggiungiamo, più generalmente, di stimoli soddisfacenti per tutti gli intervistati. Il ricercatore cercherà quindi piuttosto di [...] proporre e ordinare lo stimolo ogni volta “a misura” degli intervistati [con domande o stimoli] la cui formulazione sia possibilmente esposta in un linguaggio familiare a quello dell'intervistato (Gianturco, 2005: 70-71).

Le interviste erano infatti finalizzate a raccogliere *testimonianze significative*⁴⁷ ricordando che “i soggetti significativi [...] sono individui comuni che forniscono informazioni direttamente rilevanti rispetto agli obiettivi dell'intervista [...] si tratta di un'informazione più generale in possesso di un numero più ampio di persone” (Gianturco, 2005:99). La selezione delle interlocutrici è stata fatta attraverso il cosiddetto “*campionamento a valanga (snow ball) o campionamento a catena*”, il quale consiste nel fatto che gli stessi intervistati ci presentino nuovi possibili nuovi soggetti da intervistare. In alcune occasioni abbiamo stabilito invece un contatto diretto all'interno di quegli stessi contesti precedentemente descritti: chiese, istituzioni diplomatiche colombiane in Italia, eventi pubblici, centri di svago dove si riuniscono colombiani ecc. Questo ci ha anche permesso di avere un certo margine di possibilità di scegliere quali donne fosse più utile intervistare. La *durata* delle interviste – tutte audio

47. Anche se questo tipo di testimonianze sono fra le più appropriate (oltre alle interviste per la raccolta di storie di vita e a quelle biografiche) per raccogliere l'esperienza umana soggettiva, bisogna ricordare che non tutte le persone “hanno la stessa capacità di offrire racconti dettagliati, proprio a causa di ciò che hanno vissuto e dei loro sentimenti rispetto al loro passato” (Taylor & Bogdan, 2000:109). Con ciò chiaramente non vogliamo esimerci da responsabilità che comunque ha l'intervistatore nel riuscire a generare un adeguato *rapporto* con l'intervistato.

registrate⁴⁸ e trascritte letteralmente – è stata variabile, ma sempre intorno alle tre-quattro ore. Questa fase di raccolta dei *materiali biografici primari* (Cavallaro, 1981) è stata condotta tra febbraio 2012 e marzo 2013.

Riteniamo opportuno far presente che in un primo momento, si realizzarono interviste con la pretesa di giungere alla raccolta di storie di vita. Queste interviste, però, sono state realizzate in due incontri con una durata tra le tre e le quattro ore ciascuna e tale andamento produceva notevoli difficoltà: ad esempio, la mancanza di tempo libero. Tale esperienza, comunque, ci ha consentito di ripensare lo strumento metodologico in funzione dell'oggetto-problema definito in fase di ricerca di sfondo e di procedere con la raccolta del materiale orale attraverso *interviste in profondità* anche se vi sono momenti in cui il racconto sembra divenire parte di una storia di vita⁴⁹. L'esperienza fatta ci ha offerto insegnamenti che sono stati fatti fruttare nella pratica di ricerca: *in primis*, aiutandoci a migliorare lo stesso disegno di indagine e, anche lo strumento, consentendo di arrivare a una *griglia* o *canovaccio* di intervista (temi e sottotemi)⁵⁰ che permettesse di cogliere i differenti significati⁵¹ che il soggetto attribuisce alla propria esperienza vissuta nel tempo; ci ha poi altresì consentito di precisare i quattro aspetti di base individuabili nel processo migratorio: preparazione del viaggio e partenza, arrivo nel nuovo contesto, il processo di integrazione-adattamento e l'autopercezione identitaria delle donne dopo un certo tempo trascorso in Italia. Questa fase può essere in qualche modo paragonata a una specie di *studio pilota*⁵² che “ha una valenza superiore, ed ha lo scopo

⁴⁸. Si mantiene tuttavia la promessa di anonimato per le interviste alle donne

49. Rispetto a questo, Cavallaro spiega che tra una storia di vita e un'intervista in profondità di carattere biografico esiste una somiglianza almeno per due ragioni: 1) in quanto sono atti plasmati in una narratività e 2) perché il “racconto si dipana nell'ambito di un dialogo che costituisce un'azione sociale complessa” (Cavallaro, n. d: 61)

50. Anche se va tenuto sempre presente che tale strumento: “È uno strumento vivo, che cambia man mano che il lavoro avanza, seguendo l'intero processo di conoscenza; le sue funzioni sono fondamentalmente due: fornire l'impianto del modello interpretativo ed essere di guida al ricercatore durante le interviste. [...] La traccia è dunque l'articolazione delle categorie che progressivamente si rivelano utili alla lettura del fenomeno sociale studiato, e rappresenta quindi l'ossatura, lo scheletro dell'analisi” (Bichi, 2002:66).

51. Perché “l'intervista di storia orale ha per oggetto il passato, ci fornisce una quantità di informazioni, il più delle volte attendibili e verificabili ... Ma oltre ad essere appunto una fonte di informazioni sul passato, è [...] un evento storico del presente che ci dice non tanto e non solo quello che è successo allora, ma quello che *significa oggi* per la persona che ci parla” (Portelli, 2010: 8). Sebbene le donne intervistate non si riferiscono al passato in termini di storia, ma al “proprio” passato (storia personale), ciò che ci interessa è il significato che esse attribuiscono ai loro fatti (personali) nel contesto del tempo passato.

52. Si raccomanda come “una fase preliminare, completamente destrutturata, che deve aiutare i ricercatori a tracciare o arricchire la mappa dei concetti, a scovare quelle proprietà che, pur non essendo emerse dalla letteratura, dalla conoscenza tacita, e dalle riflessioni del gruppo di ricerca, sono evidenziate spontaneamente dai soggetti studiati e per ciò stesso da considerarsi rilevanti” (Pitrone, 2015:114).

preminente di garantire il ricercatore circa la rilevanza delle sue ipotesi di lavoro” (Palumbo & Garbarino, 2006:59).

La tipologia di analisi scelta per trattare i materiali empirici biografici primari è stata quella dell'analisi tematica⁵³; i testi derivati dalle registrazioni audio sono stati quindi scomposti in base ai temi centrali che hanno guidato il nostro lavoro. In sostanza abbiamo cercato -mediante un procedimento di indicizzazione- di individuare stralci di interviste particolarmente significativi, che sono stati estrapolati dal testo e accorpati in base al tema (cfr. Macioti, 1988:3-10). Si sottolinea che: nell'isolare i passaggi dai loro contesti discorsivi, abbiamo cercato di non impoverirli e di non modificarne il senso. Si è trattato, quindi, nel suo complesso, di un processo di trasversalizzazione (cfr. Gianturco, cit.:127), attraverso il quale abbiamo costruito delle sezioni di comparazione delle posizioni che si sono sviluppate attorno alle principali questioni sollevate dal nostro studio. In questo senso, le interviste sono state utilizzate non solo per cercare di rispondere alle domande conoscitive, ma anche per l'approfondimento dei materiali di osservazione, per evidenziare il parere degli stessi soggetti sulle pratiche e i vissuti di ciò che andava delineandosi nel contesto osservativo.

Per essere ancor più chiari, il processo di analisi, basato sulle categorie emergenti dal piano empirico, ma orientato dalle lenti acquisite in fase di riflessione teorica, si è sviluppato in parte anche già durante la fase di raccolta dei materiali empirici primari, in un esercizio dinamico di andirivieni fra teoria e empiria. Consci del carattere flessibile, emergente e iterativo (Gianturco, 2005) del canovaccio di intervista – che nel nostro caso era stato definito per comparare gli aspetti relativi al progetto migratorio (partenza, transito, integrazione, e/o adattamento al nuovo contesto) e a come ci si autopercepiva sul piano identitario nel paese di accoglienza – la griglia di analisi è stata utilizzata come una matrice utile a comprendere l'esperienza individuale di migrazione sulla base del tempo-spazio sociale, un tempo che necessariamente assume tre dimensioni⁵⁴: passato (remoto o prossimo), presente e futuro. La categoria di tempo rispetto al soggetto (ieri, oggi, domani) è servita per circoscrivere il suo processo individuale nel più ampio processo sociale. In tal senso, individuando elementi

53. Merito dell'analisi tematica è in particolare quello “di preparare un certo tipo di analisi comparativa per temi e di facilitare la redazione del rapporto di ricerca perché ciascun “tema” può essere oggetto di un capitolo. Evidentemente si dovrà aver cura di non stravolgere nel loro uso i sensi dei singoli frammenti isolati” (cfr. Bertaux, 1999:103).

54. Rispetto alla copresenza di differenti tempi durante una medesima intervista, Alessandro Portelli nota come una “intervista di storia orale è anche una relazione di una persona con il passato, ed è una relazione fra tempi: il tempo narrato, il tempo della narrazione e il tempo dell'ascolto” (Portelli, 2010:9).

comparabili nei racconti delle diverse esperienze migratorie delle intervistate, è stato in parte possibile evidenziare quegli elementi generalizzabili cioè riconducibili al loro percorso di socializzazione, facendo comprendere appieno come l'individuo non sia mai “un atomo sociale”, come ci insegna Ferrarotti⁵⁵. Il nostro lavoro, comunque, per il suo carattere esplorativo-descrittivo, non vuole avere alcuna pretesa di rappresentatività, ma si concentra sul carattere di “significatività” delle esperienze vissute; conseguentemente, il numero delle interviste realizzate è dipeso dalla ricchezza che ciascun racconto offriva alla comprensione del problema di indagine. Il procedimento di analisi tematica, e, in particolare la trasversalizzazione dei segmenti di esperienza vissuta e narrata, è quindi servito a cogliere, almeno in parte, il carattere di generalità presente nell'individualità di ciascun soggetto, sulla base del fatto che questi è, comunque, frutto e, almeno in parte, prodotto di un processo di socializzazione che permette di connettere individuo e società.

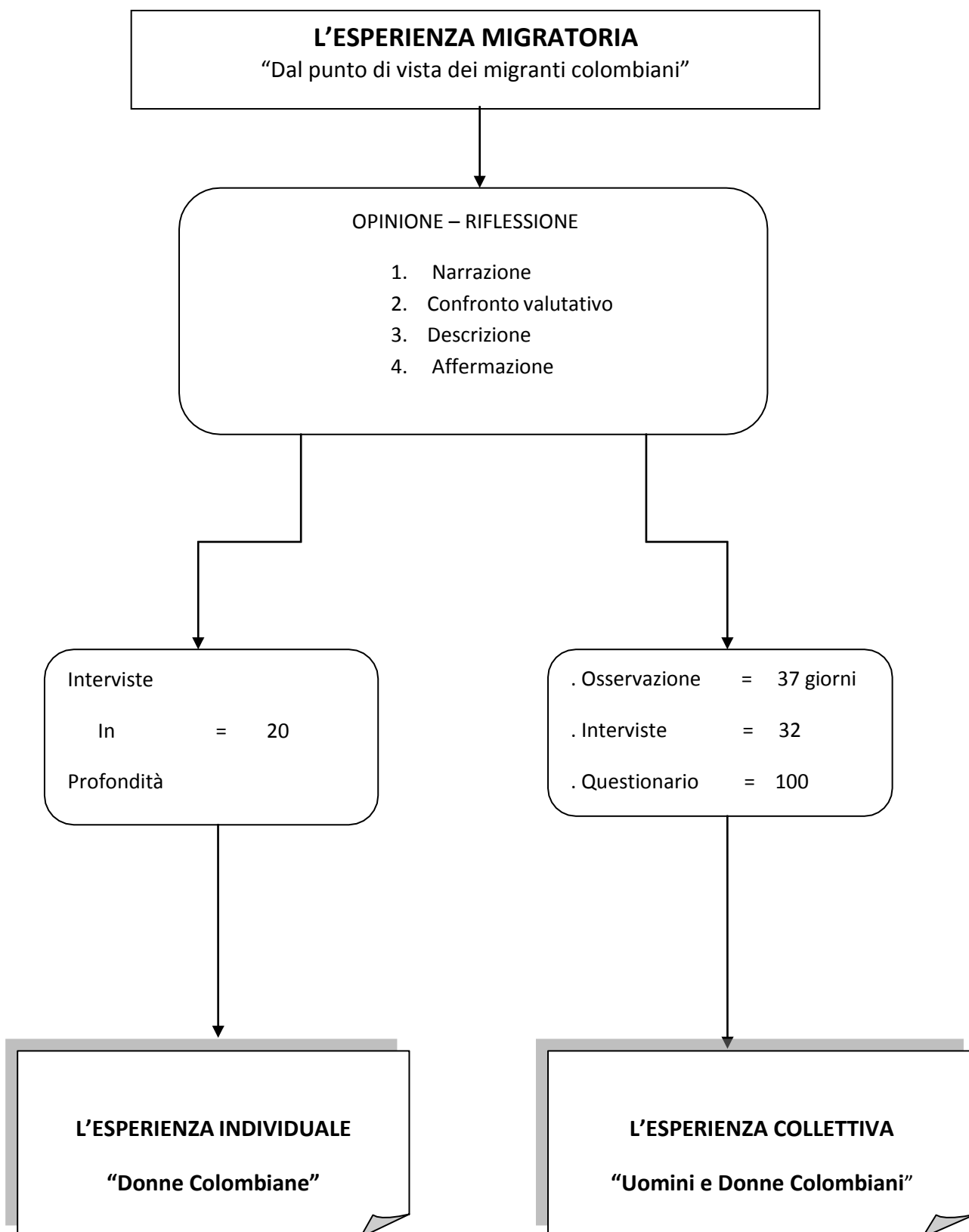
Inoltre, abbiamo inteso la fase di analisi come un procedimento critico che si è tradotto in un continuo rimando tra il piano teorico e quello empirico, in un costante lavoro di comprensione e di analisi del problema di ricerca. Abbiamo scelto di riportare fedelmente le testimonianze dal momento che, come ci insegna Bourdieu nel suo *La misère du monde* (1993), questa scelta permette di “Non deplorare, non ridere, non detestare, ma comprendere [...] prendere le persone come sono” (Bourdieu, 1993:7).

Avendo esposto il come e il perché dei passi compiuti nella realizzazione del nostro lavoro, ci sembra di poter dire che, seguendo l'impianto proposto da Yin (2005), la ricerca risponde ai principali elementi di validazione indicati dall'autore: 1. significatività; 2. completezza e attendibilità; 3. considerare prospettive alternative. Il primo elemento – la significatività – comprende secondo Yin il caso in cui sono individuati fenomeni insoliti o di pubblico interesse (cfr. Yin, cit.:178) e certamente lo studio della migrazione colombiana in Italia sembra davvero essere riconducibile a una certa “peculiarità” (in genere la meta prediletta è infatti in Europa la Spagna). Per quanto riguarda la completezza, essa ci sembra assicurata dalla triangolazione dei dati, basata sulla convergenza delle prove e, nello specifico, sull'utilizzo di fonti secondarie e primarie; l'attendibilità, invece, riteniamo possa essere individuata sulla base del fatto che la teoria, nella maggior parte dei casi, sostiene le opinioni

55. “l'individuo non è... come è stato troppo spesso creduto, un atomo sociale... Lunghi dall'essere l'elemento più semplice del sociale, l'individuo è a sua volta una sintesi complessa di elementi sociali” (Ferrarotti, 1981: 63); e sempre con Ferrarotti è possibile affermare che l'individuo “è un segno culturale stenografico” (Ferrarotti, 2006:11).

emerse dalle interviste (cfr. ivi:121-123). Si rispetta, poi, almeno in parte – ovvero con tutte le cautele relative al peculiare disegno dell'indagine adottato – il principio della generalizzazione analitica, secondo cui è possibile generalizzare un insieme particolare di risultati su una teoria più ampia attraverso il raffronto delle configurazioni: “Singoli pezzi di informazioni tratti dallo stesso caso possono essere confrontati con le proposizioni teoriche” (Yin, cit.:56). Anche se, ovviamente, lo ribadiamo, il disegno di indagine mette l'accento sull'ottimizzazione della comprensione di un fenomeno, piuttosto che sulla generalizzabilità dei risultati (Gagnon, 2012: 14). Infine, per quanto concerne l'ultimo criterio relativo alle prospettive alternative (cfr. Yin:181), si può notare come il nostro lavoro di ricerca cerca di individuare e offrire alcune soluzioni e proposte nuove (cfr. ivi:67) come sottolineato in alcune parti del presente lavoro e sicuramente sintetizzato più avanti nelle conclusioni.

D'altro canto, riteniamo che affrontare un problema non voglia dire necessariamente esaurirlo, ma possa significare anche soltanto chiarirne i principali termini in modo da renderne possibile un suo successivo approfondimento. Questo è stato lo spirito con cui abbiamo affrontato e portato avanti la ricerca che si pone, quindi, nei modi di una prima, ma sufficientemente rigorosa, ricognizione empirica che ci si augura possa offrire sostegno a successive e ulteriori domande più specifiche.

SCHEMA 2: STRUMENTI METODOLOGICI

**TABELLA 2: ESPERIENZA COLLETTIVA DELLA
MIGRAZIONE OSSERVAZIONE- FATTI
ETNOGRAFICI E LUOGHI**

FENOMENI SOCIALI	SPAZI	FATTI ETNOGRAFICI	LUOGHI	GIORNI	STRUMENTO OSSERVAZIONE e ALTRI
RELIGIONE	Chiesa Santa Lucia** (Culto Cattolico Cristiano) + Chiesa San Idelfonso* Chiesa Sta.Ma.Mediatrice*	Culto della Santa Messa	Tempio	10**	Diario di Campo/ Chiesa Santa Lucia +
		Attività Religiose-Socioculturali	Soggiorno-comune Adiacente alla chiesa	+	Fotografie .Sito Ufficiale Internet
		Tour- religioso ad un'altra città Parrocchiani Santa Lucia	Chiese a Napoli e Autobus	1*+1*	
				1	
POLITICA	Chiesa di Dio Ministeriale dei Gesù Internazionale -IDMJI- (Culto Cristiano- Neopentecostale)	Culto dell'insegnamento	Tempio	18	. Diario di Campo/ IDMJI + .Libro IDMJI: Inni e Cori
		Culto di Lode			
		Studio Biblico			
	ELEZIONI PRESIDENZIALI COLOMBIANE-2010 Partito Verde a Roma "Colombiani a Roma Mockus+Fajardo"	1°.Incontro Grupo - Videoregistrazione	Piazza Spagna	6	. Diario di Campo/ Partito Verde + . Video-Internet .Fotografie .Messaggi-Rete Facebook
		Preghiera Collettiva e Fotografie	Piazza San Pietro		
		Pic-nic: Valutazione e Pianificazione - Strategie	Parco Villa Borghese		
		La supervisione: Giorno delle elezioni	Consolato Colombiano a Roma		
		Monitorare il conteggio dei voti Via Internet	Casa di Famiglia: Due riunioni Gruppo: "Onda Verde a Roma"		

**TABELLA 3: ESPERIENZA COLLETTIVA DELLA MIGRAZIONE
OSSERVAZIONE -CRONOLOGIA– FENOMENO RELIGIOSO**

SCOPO	CHIESA SANTA LUCIA			GIORNI	ATTIVITÀ
1ª Visita	24	Aprile	2010	sabato	Esplorazione del luogo
2ª Visita	17	Ottobre	2010	domenica	Identificazione Persone-Coordinatori
3ª Visita	26	Giugno	2011	domenica	Incontro parrocchiani –Soggiorno comune
Inizio Osservazione	29	Marzo	2012	giovedì	Culto e Attività Soggiorno comune
Osservazione	01	Aprile	2012	domenica	“
Osservazione	08	Aprile	2012	domenica	“
Osservazione	15	Aprile	2012	domenica	“
Osservazione	25	Aprile	2012	mercoledì	Tour religioso a Napoli
Osservazione	06	Maggio	2012	domenica	Culto e Attività – Soggiorno comune
Osservazione	13	Maggio	2012	domenica	“
Osservazione	20	Maggio	2012	domenica	“
Osservazione	27	Maggio	2012	domenica	“
Osservazione	10	Giugno	2012	domenica	Culto+Atti/Salot.Com+Festa della Madonna
4ª. Visita	07	Marzo	2013	giovedì	Incontro Parrocchiani –Salotto comune
	CHIESA SANTA MARIA MEDIATRICE				
Unica visita	24	Giugno	2012	domenica	Attività rituali e socio-culturali
	CHIESA SAN IDELFONSO				
Unica visita	12	Gennaio	2013	sabato	Attività rituali e socio-culturali
	CHIESA DI DIO MINISTERIALE DI GESU' CRISTO INTERNAL. (IDMJI)				
1ª. Visita	25	Aprile	2010	domenica	Esplorazione del luogo
2ª. visita	07	Novembre	2010	domenica	L'Identificazione dei Capi- Pastori
Inizio Osservazione	23	Gennaio	2011	domenica	Culto dell'Insegnamento
Osservazione	13	Febbraio	2011	domenica	“
Osservazione	20	Febbraio	2011	domenica	“
Osservazione	20	Marzo	2011	domenica	“
Osservazione	29	Maggio	2011	domenica	“
Osservazione	26	Giugno	2011	domenica	“
Osservazione	29	Giugno	2011	mercoledì	Culto di Lode
Osservazione	05	Luglio	2011	martedì	Studio Biblico
Osservazione	09	Luglio	2011	sabato	“
Osservazione	16	Luglio	2011	sabato	“
Osservazione	19	Luglio	2011	martedì	“
Osservazione	21	Luglio	2011	giovedì	Culto dell'Insegnamento
Osservazione	23	Luglio	2011	sabato	Culto di Lode
Osservazione	30	Luglio	2011	sabato	“
Osservazione	31	Luglio	2011	domenica	Culto dell'Insegnamento
Osservazione	07	A gosto	2011	domenica	“
Osservazione	07	Settembre	2011	mercoledì	Culto di Lode
Osservazione	11	Settembre	2011	domenica	Culto dell'Insegnamento
3ª Visita	30	Dicembre	2012	domenica	Culto dell'Insegnamento + Att./parrocchiani

TABELLA 4:
ESPERIENZA COLLETTIVA DELLA MIGRAZIONE
INTERVISTE INFORMALE – LUOGHI E DATE
FENOMENI RELIGIOSO E POLITICO

INTERVISTATO No	LUOGO	DATA
1	Chiesa Santa Lucia	Domenica 1° Aprile 2012
2	"	"
3	"	"
4	"	"
5	"	"
6	"	"
7	"	"
8	Consolato Colombiano a Roma	Mercoledì 4 Aprile 2012
9	"	"
10	Chiesa Santa Lucia	Domenica 8 Aprile 2012
11	"	"
12	Casa Intervistato	Mercoledì 18 Aprile 2012
13	"	"
14	Salotto Culturale- Discoteca	Domenica 22 Aprile 2012
15	Bar vicino – Chiesa IDMJI	Domenica 22 Aprile 2012
16	Tour religioso a Napoli – Cattolici	Mercoledì 25 Aprile 2012
17	"	"
18	"	"
19	"	"
20	"	"
21	Chiesa Santa Lucia	Domenica 10 Giugno 2012
22	Chiesa Santa Ma. Mediatrice	Domenica 24 Giugno 2012
23	"	"
24	Termini	Domenica 25 Novembre 2012
25	Evento culturale – Fondazione <i>Migras</i>	Sabato 15 Dicembre 2012
26	"	"
27	Chiesa San Alfonso	Sabato 12 Gennaio 2013
28	"	"
29	"	"
30	Casa intervistatore	Giovedì 3 Gennaio 2013
31	"	"
32	Chiesa Santa Lucia	Giovedì 7 Marzo 2013

**TABELLA 5: ESPERIENZA COLLETTIVA DELLA MIGRAZIONE
QUESTIONARIO(ECI-2012)**

FENOMENO				
No.	DOMANDE	RISPOST	%	DIMENSIONI
1	Durante la sua permanenza in Italia, la sua partecipazione in attività religiose assieme ad altri colombiani è avvenuto.	a. sporadicamente b. con una certa frequenza c. frequentemente d. lo non frequento i riti religiosi e. lo non frequento queste attività con colombiani	25 7 40 21 7	FARE
2	I riti religiosi dei colombiani in Italia sono essenziali nella sua vita come migrante?	a. Si b. No c. Non sa / Non risponde d. In occasioni speciali	9 55 13 23	OPINARE
3	In Italia, nei riti religiosi collettivi, i migranti partecipano di più che in Colombia?	a. No b. Si c. Non sa / Non risponde	39 48 13	OPINARE
4	Le attività religiose collettive dei migranti colombiani in Italia	a. Essi prestano alle persone un aiuto spirituale, ma limitata. b. Servono persone come sostegno spirituale e sociale, sullo stato della migrazione civile. c. Nessuna delle precedenti d. Non sa	11 77 3 9	OPINARE
5	Oltre all'attenzione delle sue necessità spirituali, il partecipare nella attività religiose assieme ad altri colombiani gli ha permesso principalmente	a. Percepire essere ascoltato b. Trova un incontro con altri migranti colombiani e latinoamericani c. Fare alcune delle sue principali, amicizie qui in Italia d. Tutto quanto sopra e. Nessuno dei precedenti f. Non sa/ non risponde	8 37 4 23 27 1	FARE
6	Il messaggio religioso che Lei riceve nella attività collettive è utile nella sua vita come migrante?	a. poco b. in generale, se c. molto d. No e. Non sa / Non risponde	9 36 31 17 7	SENTIRE

FENOMENO				
No.	DOMANDE	RISPOS	%	DIMENSI
7	A livello politico, durante il suo soggiorno in Italia, Lei...	a. Apolitico b. Non ho votato c. Ho votato una volta d. Ho votato più di una volta e. Non ho votato. Ma sì sono interessato alla politica f. Sì, ho votato e mi interessa la politica	24 31 25 1 8 11	FARE
8	Le sue preoccupazioni e/o attività connesse alla politica colombiana, Lei di solito le condivide con...	a. Famiglia / amici in Italia b. Altri colombiani (residenti in Italia) che simpatizzano con le sue opinioni c. Altri colombiani (residenti in Italia) che non simpatizzano con le sue opinioni d. Colombiani che non vivono in Italia, amici di nazionalità italiana o amici di altre nazionalità e. Tutto quanto sopra f. Altre opzioni	55 5 3 8 20 9	FARE
9	Quando Lei condivide lo precedente con altri colombiani che sono in Italia, l'atmosfera collettiva generata è In generale / fredda e non animata . A volte fredda / talvolta vivace . Generalmente animata . Sempre vivace	35 23 38 4	SENTIRE
10	Quando Lei condivide le sue preoccupazioni circa la vita politica colombiana con altri colombiani in Italia, lo fa con la seguente frequenza...	. Molto raramente . Occasionalmente . A volte / breve tempo . Spesso / lungo periodo di tempo	36 44 5 15	FARE
11	Quando Lei condivide le sue preoccupazioni circa la vita politica colombiana con altri colombiani in Italia, sente che i suoi interlocutori sono interessati all'argomento...	. Superficialmente . Vivamente /ma preferiscono parlare di altre cose . Vivamente e continuamente . Sono indifferenti	27 28 24 21	SENTIRE
12	Secondo la sua esperienza, pensa che i colombiani in Italia si associano per esprimere le loro opinioni riguardante la migrazione e/o la situazione politica in Colombia?	. Sì, ma a titolo individuale . Raramente si riuniscono per questo . Di solito sì lo fanno	5 88 7	OPINARE

**TABELLA 6: ESPERIENZA INDIVIDUALE DELLE MIGRAZIONE
INTERVISTE IN PROFONDITA' -DOMANDE**

TEMPI -PROCESSO INDIVIDUALE-	AZIONE SOCIALE	MOMENTI Ieri-Oggi-Domani	TEMI – SOTTOTEMI Passato – Presente -Futuro	ORIZZONTE COGNITIVO
TEMPO DELLE ASPETTATIVE	T. Aspettative	PRIMA DI LASCIARE IL PAESE	Dal momento in cui ha deciso di lasciare la Colombia, cosa differente cominciò a sentire/ pensare/fare? Cosa pensava della sua decisione e cosa pensa oggi?	ESPERIENZA Migratoria
	T. Negoziazioni		Quali erano le sue diverse aspirazioni come donna straniera?	
TEMPO DELL' INCONTRO	T. Aspettative	NEI PRIMI MESI D'ARRIVO	Quando è entrata in contatto diretto con la società italiana, che era ciò che ha attirava maggiormente la sua attenzione? Che cosa ha provato, pensato e fatto durante questo periodo iniziale della sua esperienza in questo paese?	ESPERIENZA Migratoria
	T. Incontro T. Negoziazioni T. Identità Flessibili		Dopo l'"incontro" con la cultura italiana come valuta la sua decisione di venire in Italia? Essendo donna colombiana, come si sente rispetto ad altre persone (italiane e altre straniere)?	
TEMPO DELLE NEGOZIAZIONI	T. Aspettative	DOPO UN PO' DI VITA IN ITALIA	Trascorso il tempo, quando ha deciso di continuare a vivere in Italia, quali cose messe in bilancia e perché, infine, ha fatto la scelta di rimanere?	ESPERIENZA Migratoria
	T. Incontro T. Negoziazioni T. Identità Flessibili		Secondo Lei, in che modo la sua condizione de "donna straniera" incise nella decisione di rimanere in Italia? Come donna, le sue aspirazioni sono state mantenute o sono state cambiate?	
TIEMPO IDENTITA' FLESSIBILI	T. Aspettative	ATTUALMENTE	Dopo anni di vita in Italia, Lei quali cose renderebbe allo stesso modo e che cose non ripeterebbe?	ESPERIENZA Migratoria
	T. Incontro T. Negoziazioni T. Identità Flessibili		A partire dalla sua esperienza in questo paese, cosa consiglierebbe a un colombiano interessato in prendere la decisione di venire in Italia? Tenendo conto la sua esperienza come donna straniera, oggi si vede a se stessa di modo diverso?	

TABELLA 7:
ESPERIENZA INDIVIDUALE DELLA MIGRAZIONE
INTERVISTE DONNE
DURATA DEL SOGGIORNO

No.	INTERVISTATA PSEUDONIMO	SOGGIORNO IN ITALIA ANNI-INTERVALLO	DATA INTERVISTA
1	Alessia	5-10	13 Gennaio 2012
2	Eugenia	20-25	09 Febbraio 2012
3	Beatriz	10-15	13 Marzo 2012
4	Juliana	20-25	31 Marzo 2012
5	Valentina	10-15	24 Giugno 2012
6	Rossana	10-15	15 Giugno 2012
7	María	1-5	21 Novembre 2012
8	Paola	5-10	21 Novembre 2012
9	Patricia	10-15	25 Novembre 2012
10	Claudia	10-15	25 Novembre 2012
11	Mariana	10-15	30 Novembre 2012
12	Clara Patricia	10-15	25 Dicembre 2012
13	Dessa	20-25	30 Dicembre 2012
14	Carolina	1-5	02 Gennaio 2013
15	Alicia	20-25	10 Gennaio 2013
16	Angela	5-10	11 Gennaio 2013
17	Rosa	10-15	14 Gennaio 2013
18	Melissa	20-25	22 Febbraio 2013
19	Silvia	5-10	05 Marzo 2013
20	Maritza	10-15	16 Marzo 2013

3. LA CULTURA POLITICA DEI COLOMBIANI IN ITALIA: Il Partito Verde o le elezioni presidenziali del 2010 viste da Roma

Secondo un documento di lavoro dell'UNICEF (Ortiz & Cummins, 2011: 3), tra il 1990 e il 2008 la Colombia è stato uno dei paesi dell'America Latina dove, di più, è aumentata la disuguaglianza sociale. Ciò coincide con quello che è già stato mostrato nel capitolo precedente sul rapporto che CEPAL presentò nel 2013. Purtroppo all'America Latina questo fenomeno non le risulta né estraneo né raro dato che, nel primo decennio del XXI secolo, occupò il primo posto tra le varie regioni del mondo con maggiore disuguaglianza seguita, da vicino, dall'Africa sub-sahariana (Ortiz & Cummins, 2011: 28). Tradizionalmente in Brasile e in Colombia questa realtà è stata più acuta ("Colombia y Brasil, los países más desiguales de America Latina", 2014). E tuttavia, anche se negli ultimi anni le cose sono un po' migliorate, *nell'Indice di Sviluppo Umano Corretto per la Disuguaglianza*, la Colombia occupò il posto 98° nel 2013 di un insieme di 187 paesi. Rispetto ad altri paesi latino-americani con maggior numero di migranti in Italia, in questa classifica la Colombia si posiziona dietro il Brasile (al 79° posto) e il Perù (82), nella stessa posizione dell'Ecuador (entrambi a 98) e davanti a Repubblica Dominicana (102) e Bolivia (113) (Programma delle Nazioni Unite per lo Sviluppo [PNUD], 2014: 185).

Così, se in termini socioeconomici si può dire che la caratteristica principale della Colombia è la disuguaglianza (oltre che la povertà), in termini politici una delle caratteristiche più distintive è la corruzione che si esprime in vari modi: il nepotismo, il favoritismo, la concessione di contratti ad aziende private in cambio di finanziamento delle campagne elettorali, l'invasione di interessi privati in affari pubblici, clientelismo (Guerrero, 2013)⁵⁶, ecc.

Purtroppo, la corruzione non è una questione di minore importanza né nuova in Colombia. E' una proveniente dai tempi del periodo coloniale, che continuò anche dopo i processi di indipendenza politica e oggi è uno dei principali problemi che affrontano la Società e lo Stato.

⁵⁶. Il clientelismo è una delle caratteristiche più studiata della politica colombiana perché è considerata una forma di legame tradizionale tra rappresentato e rappresentante che di più ha impedito la modernizzazione della cultura politica e che, allo stesso tempo, da un forte aiuto alla stabilità del sistema politico vigente. Allo stesso modo, si ritiene che il clientelismo, nonostante tutti i suoi mali, evitò che in Colombia, a differenza di gran parte dell'America Latina, avesse luogo l'istituzione di dittature frequenti, prolungate e altamente autoritarie come quelle che si sono verificati in Cono Sud e Centro America. Così come avrebbe anche impedito il trionfo del populismo come Peron in Argentina o Getulio Vargas in Brasile.

Secondo l'economista Luis Eduardo Fajardo (2002), "gli storici del periodo coloniale sembrano avere un parere quasi unanime circa il grado di inefficienza e la corruzione delle istituzioni spagnole in America" (p. 25). In questo modo, per ragioni di ordine storico, ma non solo, molte idee e pratiche corrotte fanno già parte di quello che si suole denominare "cultura politica colombiana". Questo non significa che tra la popolazione colombiana la corruzione non sia considerata una pratica dannosa per gli interessi della società, ma tuttavia il modo in cui è stato progettato il sistema politico, è comune che il cittadino medio colombiano creda che sia quasi impossibile sradicarla e che, pertanto, si debba convivere con essa.

Riprendendo ciò che è stato esposto nel quadro teorico, ricordiamo che questa ricerca assume il concetto di Cultura Politica come quel "insieme radicato di valori, credenze, esperienze, atteggiamenti, pratiche, percezioni, simboli e aspettative condivise da un gruppo di persone (una comunità, un gruppo etnico, una società, ecc) di fronte al comportamento della classe politica, al processo decisionale del governo e al funzionamento dello Stato. Questo implica, tra i cittadini ed i membri di tale "classe politica" una relazione di consenso e conflitto sulla gestione e l'amministrazione della cosa pubblica.

A differenza delle formulazioni iniziali del concetto di cultura politica, che analizzavano innanzitutto gli *oggetti* ed i *prodotti* politici attorno ai quali i cittadini rivolgevano la loro attenzione (Almond & Verba, 1992), qui si pone maggiormente l'enfasi sulle persone comuni e i modi formali e informali che hanno di relazionarsi con le istituzioni politiche e con altri individui simili per quanto riguarda i fatti politici di interesse comune. In questo caso particolare il riferimento è al gruppo di migranti colombiani che, pur trovandosi in un territorio diverso dall'originale, rispetto all'attività politica formale colombiana continuano *riproducendo visioni e sentimenti* che impararono e aiutarono a costruire nel paese d'origine poiché, come avvertono Almond e Verba (1992), attraverso i processi di socializzazione tutte le persone sono indotte a far parte di un sistema politico dentro cui costruiscono le loro esperienze politiche concrete (p. 180). L'adozione parziale del concetto pionieristico di Almond e Verba sulla cultura politica non significa la negazione dei principi fondamentali sollevate dalla sociologia interpretativa circa l'attuale concetto di Cultura Politica che rileva che, dovuto agli usi e costumi, le azioni politiche acquisiscono significati che si accumulano e che formano codici intersoggettivi i quali si riproducono tra i membri della comunità. L'obiettivo della ricerca sarebbe, allora, provare di decifrare tali codici (Heras, 2002, p. 187). Di questa corrente della teoria interpretativa ci interessa anche la considerazione che la cultura

politica non è data per sempre poiché una parte la riproducono gli uomini e l'altra parte i soggetti-agenti la negoziano e la cambiano in modo permanente. Così, definire il concetto di Cultura Politica dalla prospettiva di questa corrente dell'interpretativismo come patrimonio di codici che gli uomini hanno storicamente costruito circa il loro ordine politico ancora in vigore, parte di capire come il suddetto patrimonio è stato costruito e inoltre come viene sedimentato dentro la coscienza soggettiva.

3.1. CORRUZIONE, IMPUNITÀ, ASTENSIONISMO ELETTORALE E CULTURA POLITICA COLOMBIANA

L'interesse di questo paragrafo è evidenziare come gli elevati livelli di corruzione politica in Colombia, in combinazione con una diffusa impunità, incidono in modo diretto negli alti livelli di astensionismo elettorale, dal momento che il cittadino medio percepisce che è molto difficile che la congiunzione Corruzione-Impunità possa essere cancellata e cambiata per un'altra migliore. Essendo il nostro obiettivo indagare sull'*Esperienza Collettiva Migratoria* tra i colombiani in Italia, ci interessa mostrare come tale astensionismo diffuso tra loro aumenta nel caso dei migranti chi, nella nuova condizione di essere abitanti di un paese straniero, tendono ad allontanarsi di più rispetto della politica nazionale e, al contrario, concentrarsi maggiormente sullo sviluppo della propria vita risolvendo le difficoltà che la nuova quotidianità impone.

Pertanto, nei migranti sembrerebbe acutizzarsi il tratto fatalista della cultura politica colombiana senza voler dire, con questo, che la cultura politica colombiana nel suo complesso ubbidisca necessariamente al fatalismo descritto da Aaron Wildavsky⁵⁷. Gran parte di quel tratto, che ritiene impossibile cambiare una realtà negativa della società, deriva che la maggior parte degli immigrati colombiani in Italia proviene da settori generalmente esclusi dai circoli sociali di potere e che per questo motivo, sia a livello individuale che collettivo, considerano di avere molta poca capacità di influenzare le politiche pubbliche e l'agenda di governo.

Ritornando all'idea di corruzione come un elemento indesiderabile però molto presente nella vita politica colombiana, si ricorda che Julio Cesar Turbay Ayala, presidente della Colombia

⁵⁷. La cultura politica fatalista è una delle 4 che identificò Aaron Wildavsky. Le altre sono: la cultura politica gerarchica, la cultura politica individualista e la cultura politica egualitaria. I fatalisti, tra le altre cose, credono che stare in una posizione dominante non è il risultato degli sforzi individuali, ma piuttosto, della fortuna e del destino; per esempio, essere nati in una famiglia con potere economico e politico che si trova immersa in una ampia e consistente rete di amici potenti.

tra il 1978 e il 1982, è diventato famoso per molte espressioni che hanno provocato reazioni di vario genere. “La corruzione deve essere ridotta alle sue giuste proporzioni”, per esempio, fu una delle frasi. Questo atteggiamento rinunciatario in generale è condiviso nel paese date le dimensioni del fenomeno e date le promesse sempre non mantenute di combatterlo. L’espressione causò un rifiuto collettivo non tanto per l’idea contenuta, ma perché si considerò inappropriata per una figura politica come il Capo dello Stato che rappresenta le aspirazioni di tutta la società.

A livello popolare e corrente, in Colombia ci sono molte espressioni sulla stessa linea che denotano una volontà generalizzata di accettare situazioni che coinvolgono diverse forme e gradi di corruzione. Ad esempio, “il male della *rosca* è non stare in essa” vuol dire che se si è nel cerchio del potere locale, regionale o nazionale, si otterranno molti benefici e, al contrario, se non si sta dentro lo stesso cerchio, non si avranno maggiori benefici. Pertanto, dovremmo cercare di essere all’interno del cerchio. L’accostamento tra “*rosca*” e cerchio deriva dal fatto che la prima parola si riferisce a un pane dolce rotondo molto consumato in Colombia. “Mangi in silenzio” si utilizza per dire al testimone di un atto corrotto che è meglio non parlare o denunciare ciò a cui assistette per le gravi conseguenze che può portare la testimonianza stessa. L’ottenimento del silenzio si raggiunge attraverso la minaccia, in alcune occasioni, o attraverso il pagamento in denaro, in altre. In quest’ultimo senso si intenderebbe l’espressione, abbastanza popolare, di “come ci vado?” il cui emittente si trova nella posizione opposta, cioè, si tratta del testimone di un atto di corruzione che fa notare la sua presenza per avvertire che se non riceve alcun tipo di pagamento allora racconterà, ai mezzi di comunicazione, alla polizia o alle autorità giudiziarie, tutto ciò che ha visto. Altri due espressioni rivelano come tutta la società, in particolare i settori popolari, intendono il rapporto tra giudici e avvocati con la legge e con l’applicazione delle regole: “la legge è per quelli della *ruana*” e “le leggi sono state fatte per violarle”. Con la prima si manifesta la disillusione con i tribunali di giustizia perché sono visti come luoghi dove la legge si applica solo nei confronti di coloro che non sono potenti, cioè, contro coloro che utilizzano la “*ruana*”, un abito con cui sono associati i contadini e gli abitanti analfabeti e umili delle città delle zone fredde del paese. Con il secondo si palesa il disprezzo che, con il loro agire, molti avvocati dimostrerebbero davanti alle regole perché, grazie alla loro conoscenza, sono considerati capaci di trovare scappatoie nella legge per favorire il proprio cliente e favorire se stesso.

Queste e molte altre espressioni non solo rivelano un certo livello di disposizione ad accettare di essere parte di un atto che coinvolge una qualche forma di corruzione, ma sono elementi che indicano come si è andato conformando la cultura politica dei colombiani. Purtroppo, si dice, questa sorta di convivenza con l'illegale in Colombia non è limitata solamente ai settori sociali dominanti, più vicini al potere e alla ricchezza. Dal decennio 1980, sarebbe diffusa anche tra i settori sociali medi e bassi a causa della grande presenza di denaro del narcotraffico e perché, inoltre, i livelli di impunità sono molto elevati. Tale impunità è così alta che una nota ONG colombiana dedicata alla difesa dei diritti umani dei cittadini colombiani (Colectivo de Abogados José Alvear Restrepo) ha osato chiedere nel 2013 se questo non ubbidisce a una sorta di politica dello Stato ("Impunidad en Colombia, política de Estado?", 2013).

Secondo Carolina Isaza, una esperta ricercatrice colombiana nella pubblica amministrazione, a partire dall'inizio degli anni 1990 la lotta alla corruzione è stata una bandiera dei differenti governi che si sono succeduti da allora. Ragione per la quale risulta innegabile affermare che "hanno portato avanti sforzi per ridurre la corruzione, tra di loro, hanno formulato leggi, documenti politici, hanno creato organizzazioni pubbliche e hanno fatto piani e programmi" che hanno rappresentato elevati costi economici (Isaza, 2011: 222).

Nel 1997, attraverso la Legge 412, la Colombia sottoscrisse la Convenzione Interamericana contro la Corruzione e, durante il governo di Andrés Pastrana (1998-2002), venne creato il Programma Presidenziale di Lotta contro la Corruzione, il cui direttore è stato conosciuto come lo "Zar Anticorruzione". Per dare rilevanza alla carica politica e dimostrare un chiaro interesse ad attaccare la corruzione, si fece in modo che il programma dipendesse direttamente dal Vice-Presidente della Repubblica. Successivamente, in diversi governi, sono stati chiamati ad occupare la direzione del programma i figli di due uomini importanti uccisi per le loro denunce circa il legame tra la classe politica e il narcotraffico e che, per questo, sono diventati martiri della lotta contro la corruzione.

Infatti, nel 1984 fu assassinato Rodrigo Lara Bonilla, l'allora ministro della Giustizia, e nel 1989 subì la stessa sorte Luis Carlos Galán Sarmiento, allora candidato alla presidenza. Entrambi erano leaders dello stesso gruppo politico (il Nuovo Liberalismo) la cui caratteristica principale fu quella di contrastare le alleanze tra la mafia e la politica. Nel corso del tempo, i loro rispettivi figli hanno occupato la posizione di "Zar Anticorruzione": Rodrigo

Lara Restrepo lo fece durante il secondo governo di Uribe Vèlez e Carlos Fernando Galán durante il primo di Juan Manuel Santos. Nonostante gli sforzi per dare un più alto profilo, nel giugno 2011 chi in quel momento era il direttore del Programma Presidenziale per combattere la corruzione chiedeva che, a colui che ricopriva quella posizione, non lo chiamassero “Zar Anticorruzione”. Anche se le ragioni esposte erano diverse, in realtà tutto il paese sapeva che tanto il programma come la posizione, non erano riusciti a raggiungere gli obiettivi prefissati perché -si diceva con insistenza- era un’istituzione che non “aveva denti” perché si dedicava molto più alla prevenzione che alla persecuzione delle attività e delle persone corrotte (“Entrevista con el Zar ...”, 2011).

La Commissione delle Accuse della Camera dei Rappresentanti del Congresso, che deve giudicare gli atti di corruzione dei presidenti della repubblica e di altri alti funzionari dello Stato, ha goduto di una brutta immagine pubblica. A causa della sua mancanza di operatività, in tutto il paese è stata conosciuta come la “Commissione delle Assoluzioni”. Due presidenti di diverso orientamento politico, in tempi differenti e per ragioni molto diverse, come Ernesto Samper Pizano (1994-1998) e Alvaro Uribe (2002-2006 e 2006-2010), per esempio, sono stati presentati per accuse gravissime di corruzione (il primo per ingresso di denaro del narcotraffico nella sua campagna politica, e il secondo per il supporto del paramilitarismo), ma in entrambi i casi, e in vari modi, la Commissione si dimostrò favorevole agli imputati.

Proprio a causa della sua inefficacia, non solo con i due ex presidenti, ma con tutti gli imputati, a partire dalla fine del 2014 si iniziò a discutere della sua eliminazione finale e la sostituzione con un altro organismo con la stessa finalità, ma meglio progettato (“El lánguido final..”, 2014). Circa sei mesi dopo, nel bel mezzo di un grande consenso nazionale, effettivamente la Commissione è stata eliminata. Il discredito pubblico di quell’organismo è stato tale che per l’ultimo anno che le rimaneva di vita, era difficile trovare chi lo presiedesse (“Casi no encuentran...”, 2015).

Mediante la Legge 970 del 2005, la Colombia firmò una nuova convenzione internazionale (la Convenzione delle Nazioni Unite contro la Corruzione) e continuò a espandere il numero di reati considerati corrotti. Queste misure, inoltre, si accompagnarono di un inasprimento delle sanzioni. Tuttavia, secondo i dati di Transparency International nel 2014 la Colombia si è classificata al 94 posto su 175 nell’Indice di Percezione della Corruzione con un punteggio di 37 su 100. Il paese rimase, così, al di sotto della media americana che è di 45/100. Da

ricordare è che, dentro l'indice, lo 0 significa una maggiore percezione della corruzione e 100 significa lo contrario, e che il punteggio si ottiene dalla consultazione del parere dei dirigenti e degli esperti (Transparencia Colombia, 2014; Transparency International, 2014).

In questa misurazione, di conseguenza, la Colombia è stata classificata come un paese che ha nella corruzione una seria minaccia per l'effettivo sviluppo della sua democrazia. E, in accordo allo studio di Carolina Isaza (2011), durante tutto il primo decennio del XXI secolo la Colombia rimase nella fascia tra 30/100 e 40/100. Ciò dimostrerebbe il fallimento permanente della lotta contro la corruzione, nonostante tutti gli sforzi giuridici e economici realizzati (p. 230).

In Colombia, il mix persistente tra alti livelli di corruzione e alti livelli di impunità ha comportato che la gente comune sia scettica sulle possibilità di ridurre la corruzione, anche se fosse nelle sue “giuste proporzioni”, come affermava il Presidente Turbay Ayala. In Colombia da molto tempo non si crede alle principali istituzioni dello Stato, ovvero, il Governo, il Congresso e il ramo Giudiziario. In un grande sondaggio condotto nel 2014, per esempio, il 77% degli intervistati riteneva che la giustizia non stava facendo le cose correttamente; 75% pensava lo stesso di entrambe le camere del Congresso della Repubblica; il 60% non si aveva fiducia nel Controllore Generale della Repubblica, uno dei principali organismi di controllo, e il governo nazionale aveva appena un 31% di credibilità. Altre istituzioni strettamente legate alla politica, come i media e i partiti politici registravano un 53% di immagine negativa, nel primo caso, e un 30% massimo di immagine positiva, nel secondo (“Por què las instituciones...”, 2014).

Il simbolo massimo della corruzione in Colombia è il narcotraffico perché, grazie al suo potere economico e la capacità di intimidire, è considerato in grado di raggiungere ogni angolo della coscienza nazionale. Combattere il narcotraffico di droga sarebbe, agli occhi di molti, combattere la causa principale della corruzione. Tuttavia, dopo una ardua guerra intrapresa dallo Stato nella seconda metà degli anni 1980 e che continuò fino a sconfiggere i grandi cartelli come il Medellin e il de Cali nella prima metà degli anni 1990, la corruzione associata al narcotraffico continua ad essere tanto presente nella vita politica come prima.

Quella guerra contro i grandi cartelli della droga sarebbe stata abbandonata dopo aver individuato le FARC come il nuovo nemico numero 1 della società. Si suppose che una volta

sconfitto Pablo Escobar ed i fratelli Rodríguez Orejuela, il narcotraffico e la capacità di corruzione del narcotraffico scomparirebbero automaticamente e che, pertanto, gli sforzi dovrebbero dirigersi ora contro uno dei grandi mali della storia recente colombiana: la guerra avanzata da parte dei gruppi eversivi contro lo Stato.

Tuttavia, come è noto, il narcotraffico non è stato completamente sconfitto come si sperava. E il peggio è che lo Stato colombiano -piuttosto che ogni governo- è stato travolto da vari nemici potenti e differenti (guerriglieri, narcotraffickanti, paramilitari e politici corrotti) contro i quali ha dovuto tenere costose, prolungate e simultanee guerre senza riuscire ad risolvere nessuno di essi problemi in modo definitivo. Un tale panorama produsse in Colombia un visione apocalittica abbastanza diffusa rispetto allo sviluppo dello Stato. Così, pertanto, come pose in evidenza il famoso storico colombiano Fernán González, nel paese gli studiosi nazionali e stranieri parlano spesso di uno “Stato Fallito”, “Debole” o “Collassato” o del “Fallimento” e la “Precarietà” dello Stato (González, 2003: 125-127 e 134).

Per certi settori politici e per certi analisti politici, alla luce di quanto sopra esposto, si spiegherebbero le alleanze illegittime tra alcuni settori dello Stato e alcuni di questi nemici dello Stato per combattere un nemico comune. Ad esempio, la comprovata alleanza tra i narcotraffickanti nemici di Pablo Escobar e lo Stato per combattere il grande capo del cartello di Medellín o l'alleanza tra i paramilitari e lo Stato per la lotta contro le FARC. In questo modo, così come per combattere contro il narcotraffico si fece uso di mezzi non legali, come è stato denunciato dai media e confessato da diversi criminali partecipanti di quella guerra, nella lotta contro la guerriglia -e in particolare contro le FARC- si ricorse anche ai mezzi e vie illegali come: l'intercettazione telefonica eseguita contro gli oppositori del governo, le esecuzioni extragiudiziali come un modo per mostrare i progressi nella guerra contro il nemico, il discredito pubblico dei critici al metodo su come si faceva la lotta contro le FARC, ecc. Il fenomeno della “para-politica” fu uno di quei diversi percorsi intrapresi dall'allora governo che fece molto scandalo.

La parapolitica fa riferimento alle alleanze che, al di fuori della legge, fecero i politici a tutti i livelli (locale, regionale e nazionale) con il grande potere economico e militare dei paramilitari raggruppati già nella denominazione di Autodifesa Unite della Colombia (AUC). Il patto consisteva nel ricevere aiuto dai paramilitari per farsi eleggere a una carica pubblica attraverso il potere di intimidazione militare delle AUC che obbligava le persone a votare per

un determinato candidato. In cambio, una volta eletti negli uffici pubblici, quelli politici avrebbero contratti di diversa natura con le aziende dei paramilitari e, nel caso concreto di membri del Congresso, loro promuoverebbero leggi a favore dei membri delle AUC. Nel 2005 Salvatore Mancuso -uno dei più grandi capi del paramilitarismo- affermava pubblicamente che le AUC avevano una rappresentanza di circa il 35% al Congresso della Repubblica all'inizio del governo di Álvaro Uribe Vélez ("Mancuso...", 2005). Affermazione che ratificò nel 2007 ("Salvatore Mancuso ...", 2007). Malgrado la sua dichiarazione abbia causato molte discussioni e polemiche, la verità è che gli accadimenti giudiziari successivi mostrarono che questa affermazione era vera. Tra il 2002 e il 2010 i parapolitici si convertirono nel gruppo parlamentare che

Si consolidò nel corso delle due amministrazioni del presidente Alvaro Uribe, che lo difese, lo appoggiò e gli consegnò i privilegi necessari per la sua legalizzazione. Si può dire, sulla base degli elementi raccolti finora dalla giustizia colombiana e dall'informazioni riprodotta dai mass media, che il presidente Uribe governò con il gruppo della para-politica (Avila, 2012: 53-54).

Tanto sfortunata fu la frase del presidente Turbay Ayala, come la frase che pronunciò il presidente Alvaro Uribe quando, per mandare avanti il suo programma di governo, cercò la collaborazione dei politici che erano indagati per avere alleanze con i paramilitari. In questa occasione la prima figura della politica nazionale si diresse ai membri del Congresso in questi termini: "Chiederò a tutti i membri del Congresso che ci sostengono che, se non stanno in prigione, votino" ("El Congreso...", 2007). Lo scandalo della para-politica continua nella misura in cui i capi del paramilitarismo fanno nuove confessioni per ottenere pene ridotte e per mostrare il paese che non hanno agito da soli e che, inoltre, sono stati sponsorizzati da eminenti personalità della vita politica e delle imprese private. Nel mese di aprile 2012 la nota ONG colombiana Indepaz ha riferito che, tra gli indagati, arrestati e condannati per la giustizia, c'erano 43 senatori che erano venuti al Parlamento per il periodo 2006-2010 con 2,095,742 voti e 39 rappresentanti alla Camera che ottennero 895,747 voti. Tra i due gruppi di membri del Congresso hanno rappresentato il 33% dei seggi complessivi del Parlamento colombiano per tale periodo (Indepaz, 2012: 4-5 e 9).

Così, nel 2010, alla fine del secondo governo di Alvaro Uribe, un ampio settore dell'opinione colombiana mostrava molto disagio con la situazione di corruzione diffusa nel Congresso a causa della para-politica. Però anche, come già detto, per il modo in cui il governo trattò gli oppositori e per il modo in cui è stata condotta la guerra. Questo implicò, tra le altre cose,

l'uccisione di migliaia di giovani innocenti presentati come guerriglieri morti in combattimento in un altro scandalo che, dal 2008, è conosciuto come “falsos positivos” o esecuzioni extragiudiziali (Coordinación Colombia-Europa-Estados Unidos, 2014; Human Rights Watch, 2015). Secondo Transparency International, durante il secondo governo di Alvaro Uribe (2006-2010) l'indice di percezione della corruzione è notevolmente peggiorato rispetto alla sua prima amministrazione (Isaza, 2011: 230). Nonostante tutto, il nome e la figura di Alvaro Uribe continuò ad avere grande riconoscimento nazionale visti gli evidenti risultati che mostrò nella guerra condotta contro le Forze Armate Rivoluzionarie della Colombia (FARC).

Tra questo scenario di degrado politico, una figura politica controversa ma alternativa emerse come una possibilità di cambiamento. Si trattava di Antanas Mockus, un intellettuale e accademico che tra il 1990 e il 1993 è stato rettore della più importante università pubblica (Universidad Nacional de Colombia) e sindaco di Bogotá due volte (1995-1998 e 2001-2003). In entrambe le cariche si fece conoscere per la sua particolare forma di amministrazione che implicava, in primo luogo, puntare sull'educazione civica utilizzando simboli diversi per creare la consapevolezza su come comportarsi in modo appropriato in città. E, in secondo luogo, dimostrando che si potrebbe perfettamente amministrare una grande città come Bogotá gestendo in modo trasparente le risorse pubbliche.

3.2. “COLOMBIANI A ROMA CON MOCKUS + FAJARDO”: IL PARTITO VERDE A ROMA

Dopo aver letto il libro “Un sindaco fuori dal comune” di Sandro Bozzolo, la scrittrice-ecologista italiana Irene Borgna (2013), come migliaia di giovani in Colombia, era convinta che Mockus fosse

una persona fenomenale che ha potuto guadagnarsi l'autorità e gestire il potere senza diventarne servo, che ha saputo convincere con la forza delle argomentazioni ma soprattutto con l'esempio e la fantasia, che ha voluto decostruire l'immagine del politico gessato e distante ed educare alla cultura della cittadinanza, secondo il principio pedagogico “io imparo da te, tu impari da me”.

Con gli slogan quali “risorse pubbliche, risorse sacre”, “la legalità democratica”, “il fine non giustifica i mezzi” e “non tutto è valido”, il movimento politico guidato da Mockus è cresciuto in modo significativo. Al centro del discorso e della proposta vi era sempre l'idea di

procedere in modo corretto, con trasparenza e in netta opposizione al modo in cui si gestiva la politica in quel momento. Secondo Mockus, Alvaro Uribe e il candidato che lui sosteneva (l'attuale presidente Juan Manuel Santos) rappresentavano la politica del "tutto è valido" che si basa sul principio di "il fine giustifica i mezzi". In questo senso, Mockus emerse come "l'anti-politico" per eccellenza in Colombia.

Il partito che lo appoggiava si chiamò "Partito Verde" e tutto il crescente movimento dei seguaci divenne noto come la "Onda Verde". In esso confluirono giovani universitari, molti intellettuali e professionisti e un gran numero di giornalisti. La figura del "professore", del "filosofo", si convertì in una delle più apprezzate del paese. A livello di settori sociali di base si aveva la convinzione che, in caso risultasse vincente, per la prima volta la Colombia potrebbe arrivare ad essere governata da un uomo saggio e onesto. Allo stesso modo, per altri settori popolari, ciò era visto con paura perché si diceva che uno come Mockus non avrebbe la forza sufficiente per combattere le FARC come aveva fatto il presidente uscente Uribe Vélez.

Oltre a Mockus, il Partito Verde era formato da due ex sindaci di Bogotá e uno di Medellín (la seconda città più importante del Paese) avendo, tutti, molte cose in comune. In primo luogo, che nessuno di loro finì coinvolto in affari di corruzione. In secondo luogo, sono diventati sindaci con il sostegno del cosiddetto voto d'opinione e indipendente. E in terzo luogo, furono visti come politici che ossigenarono il modo tradizionale e classico di fare politica in Colombia tanto legata a pratiche come il clientelismo, il nepotismo e il favoreggiamento; pratiche queste di governo che implica amministrare i destini e le risorse di un ente territoriale contando solo con coloro che fecero parte dei finanziatori della campagna, con membri della propria famiglia e con amici.

Unendo l'esperienza e il carisma dei quattro ex sindaci (tre di Bogotá: Antanas Mockus, Enrique Peñalosa, 1998-2000, e Luis Eduardo Garzón, 2004-2007; e uno di Medellín: Sergio Fajardo, 2004-2007), si pretendeva di raggiungere la prima carica pubblica del paese, ma attraverso la re-politicizzazione della società, l'espansione della forza elettorale e di entusiasmare la gioventù con la politica per superare l'endemico astensionismo elettorale nazionale e la diffusa apoliticità delle nuove generazioni e della grande maggioranza dei cittadini.

In effetti, si tratta di una realtà che fa sì che il colombiano medio non creda molto nella classe politica, così come non crede nel sistema elettorale perché lo considera truccato e corrotto. E' frequente che in ogni giornata democratica, sia per eleggere le autorità locali e regionali o sia per eleggere autorità nazionali, si denunciino differenti tipi di atti illegali tendenti a favorire alcuni candidati a discapito di altri. Questi includono: l'acquisto di voti, lo spostamento illegale degli elettori e la manipolazione dei risultati nei seggi elettorali. A causa della guerra interna in Colombia, negli ultimi decenni accadde spesso ciò che viene chiamato "proselitismo armato" che consiste che un gruppo armato illegale (paramilitari o guerriglieri) riunisce gli abitanti di piccoli paesi e comunità per indicare per chi devono votare e poi, il giorno delle elezioni, controllano in modo minaccioso che questo mandato si compia. Non portare a compimento ciò che è stato "suggerito" comporta che le minacce diventino realtà.

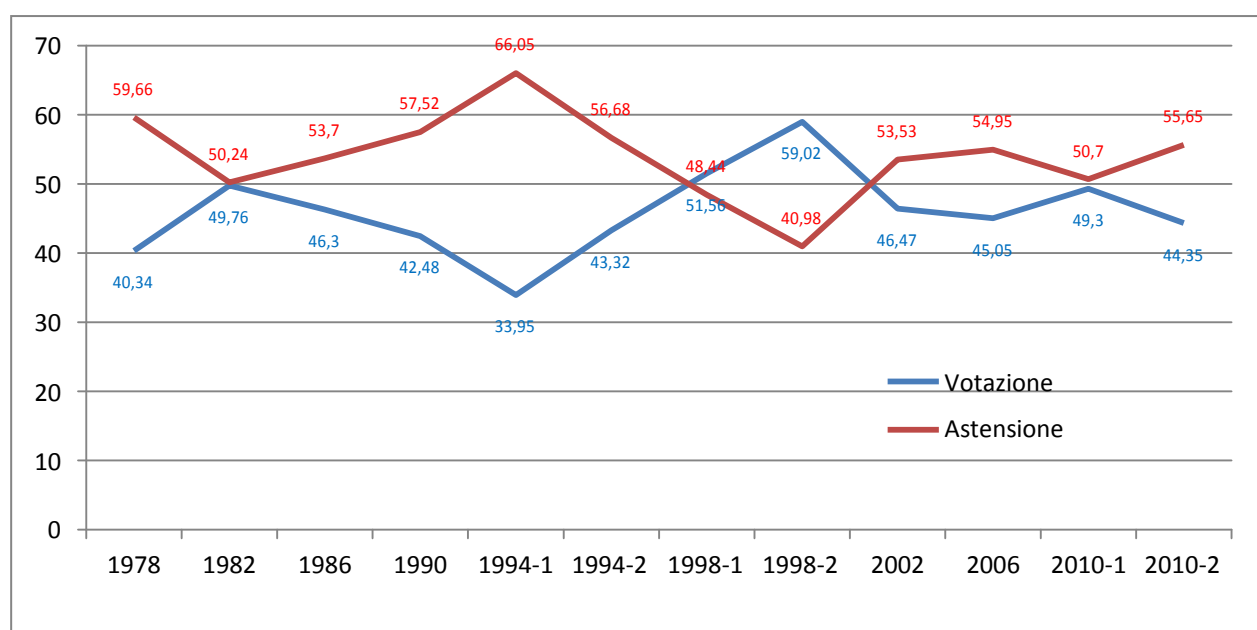
In considerazione di questo tipo di illeciti elettorali, oltre la corruzione e l'impunità, il colombiano corrente si definisce come "apolitico" intendendo con questo termine che non è interessato alla vita politica né locale né regionale né nazionale perché, al suo parere, tutti coloro che sono in politica starebbe lì con l'intenzione di trarre beneficio per se stessi e non per servire la società.

Tutto questo rende comprensibile il continuo e permanente astensionismo politico dei colombiani nonostante che a livello elettorale la Colombia è considerato un esempio perché ha realizzato ininterrottamente innumerevoli elezioni del presidente, dei governatori, dei sindaci, deputati, consiglieri, ecc, e nonostante subire una prolungata e intensa guerra dal 1960. Anche per quest'ultimo è che si dice che in Colombia coesistono "astensionismo elettorale e democrazia" insieme con la corruzione e la guerra. Ed è per questo che la Colombia è stata segnalata di essere un paese che si può sentire difficilmente orgoglioso di avere una "democrazia formale", ma non di avere una "vera democrazia".

Come si stima nella Figura 15, in Colombia l'elevato livello di astensionismo elettorale è stato uno degli elementi più consistenti nella sua cultura politica contemporanea. Nelle 12 giornate elettorali registrate nella figura per votare per la presidenza della repubblica, solo nei due giri del 1998 il numero di elettori votanti superò coloro che si sono astenuti dal votare. E, in realtà, è stato al secondo giro in cui fu nota la distanza a favore del voto rispetto all'astensionismo. In quell'occasione, si ricorda, il candidato vincente fu Andrés Pastrana Arango con un progetto politico che si dirigeva a conseguire la pace con le FARC attraverso il

dialogo. Ricordiamo inoltre che, come mostrato nel Capitolo 2, fu durante questo periodo che cominciò la denominata “diaspora dei colombiani”; una realtà frutto dell’incrocio tra la cattiva situazione economia dovuta al fallimento delle politiche neoliberiste (PIL in calo e la disoccupazione in aumento), congiunto con l’aggravarsi del conflitto armato che ha opposto militari, paramilitari e guerriglieri e che implicò, tra le altre cose, l’aumento di persone sfollate con la forza, sequestrate e scomparse. Anche in questo caso, la pace era il grande desiderio dei colombiani.

Figura 15: Partecipazione e astensionismo elettorale nelle elezioni presidenziali. Colombia, 1978-2010



FONTE: Registraduría Nacional del Estado Civil [RNEC], 2013, p.23

Nonostante quello, l'astensionismo in Colombia prima e dopo del 1998-2 rimase piuttosto alto se confrontato con altri paesi della regione. In Argentina, in occasione delle elezioni presidenziali del 2003, 2007 e 2011, le percentuali di astensione sono stati 23, 28 e 23, rispettivamente. In Cile il 37% (nel 2006), 41% (2010) e il 51% (2014). In Perù il 21% (2001), il 17% (2006) e il 14% (2011). A Panama il 24% (1999), il 20% (2004) e il 31% (2009) (RNEC, 2013: 38).

Anche se è vero che, a differenza della Colombia, i paesi con i quali viene comparata hanno un sistema elettorale che obbliga i cittadini a votare, resta il fatto che gli elementi menzionati

sulla cultura politica nazionale (la corruzione e l'impunità, tra molti altri fattori) influenzano direttamente sullo scetticismo politico del colombiano medio.

In ogni caso, guardando in retrospettiva, è chiaro che la campagna politica dell'ex sindaco Antanas Mockus suscitò una certa febbre politica tra i colombiani. La stessa Figura 15 lascia apprezzare che per il primo giro delle elezioni presidenziali del 2010, l'entusiasmo suscitato, soprattutto tra la gioventù, permise una crescita moderata dei voti rispetto alle giornate delle elezioni precedenti (2002 e 2006). Una volta dati i risultati negativi per il Partito Verde al primo turno (2010-1), di nuovo lo scetticismo dilagò nel paese. Stanchi di tanta corruzione e l'impunità, i "verdi", con le loro speranze e desideri per un futuro migliore, volevano un cambiamento ma lo volevano subito. Al mancato successo di Mockus al primo turno, il morale precipitò (2010-2).

Queste elezioni presidenziali del 2010 servirono, per questa indagine, come scusa per comprendere come si sperimenta collettivamente la migrazione internazionale. Si è scelto un evento politico elettorale perché questo tipo di fatti riuniscono in sé diversi aspetti che facilitano l'osservazione di collettivi atteggiamenti:

- a) Perché visto che si tratta di un successo politico, si tratta allora di un fatto che riguarda tutti i cittadini, anche se sono fuori dal paese.
- b) Perché le votazioni servono ai migranti come motivo per incontrarsi con i loro connazionali nel paese ospitante e si riferiscono a fatti che interessano a tutti.
- c) Perché i candidati, le loro proposte e le elezioni stesse sono utilizzati come un tema distinto per parlare con i familiari e le persone care rimaste nel paese d'origine.

Per tali elezioni si presentarono nove candidati tra i quali quattro erano i più gettonati: Juan Manuel Santos del Partito Sociale di Unità Nazionale, Antanas Mockus del Partito Verde, Germán Vargas Lleras del Partito Cambio Radicale e Gustavo Petro del partito Polo Democratico Alternativo. Alcuni rappresentavano "la continuità" ed altri rappresentavano "il cambiamento" nel bel mezzo di un ambiente politico altamente polarizzato e diviso.

Juan Manuel Santos e Vargas Lleras rappresentavano la continuità con il governo Uribe Vélez che, nonostante tutti gli scandali del suo secondo governo, è finito con una elevata percentuale

di popolarità conquistata, principalmente, per aver ridotto i numeri del sequestro di persona e per aver attenuato la capacità aggressiva delle FARC.

Per una parte enorme della popolazione colombiana, era necessario continuare ad attaccare le FARC per porre fine alla loro sconfitta definitivamente. Dopo il fallimento del processo di pace durante il governo di Andrés Pastrana Arango (1998-2002), gli elettori colombiani votarono per Alvaro Uribe, colui che consideravano il polo opposto di Pastrana. L'elettorato colombiano dava così un cambiamento politico di 180 gradi. Una volta che la pace non si raggiunse attraverso il dialogo, si voleva raggiungere usando la guerra come il meccanismo più appropriato. Uribe promise letteralmente di sconfiggere le FARC e, quindi, offrire un futuro diverso per il paese. Il suo primo governo fu un grande sforzo per sviluppare questo compito, ma alla fine dei 4 anni di mandato ancora si considerava incompleto. Così, con l'aiuto di una stragrande maggioranza del Congresso che era il suo principale alleato, cambiò la Costituzione e poté essere rieletto per un altro mandato di quattro anni. Si tentò una seconda rielezione, ma la Corte Costituzionale respinse tale scopo e, di conseguenza, era necessario trovare una figura che fosse in grado di porre fine al lungo compito intrapreso da Uribe Vélez otto anni prima. Compito che, inoltre, era applaudito da una percentuale molto alta della popolazione colombiana che, ogni giorno di più, si mostrava insofferente con qualsiasi espressione illegale o legale che ricordasse le FARC.

Nel panorama apparvero due figure forti. Germán Vargas Lleras, erede di una prestigiosa famiglia politica, fu visto come qualcuno in grado di sostituire Uribe e continuare la sua politica di sconfiggere le Farc con la forza. Come Uribe Vélez, Germán Vargas Lleras è stato anche conosciuto per portare avanti un discorso di rifiuto netto di negoziazione con i gruppi armati illegali di sinistra. Il problema era che il suo stesso carattere forte generava diffidenza perché era visto come una persona con capacità di agire in modo autonomo e indipendente di Uribe Vélez.

L'altra figura era Juan Manuel Santos. Come Vargas Lleras, Santos viene da una prestigiosa famiglia colombiana. Conosciuta, inoltre, per essere proprietaria di uno dei giornali più importanti del paese: *El Tiempo*. Durante il governo di César Gaviria, che fu il primo ad attuare le politiche neoliberali del Consenso di Washington nel 1990, Juan Manuel Santos fu Ministro del Commercio con l'Estero. Nel governo di Andrés Pastrana, fu Ministro delle Finanze. Ma il suo nome acquisì una grande importanza nazionale quando fu Ministro della

Difesa del secondo governo di Uribe Vèlez. In quest'ultimo incarico ci furono i colpi militari più feroci contro le FARC e Santos si trasformò definitivamente nel ministro principale del governo Uribe. Suo cugino Francisco Santos, a sua volta, fu vice presidente della Colombia durante i due governi di Uribe Vèlez.

Per la grande massa di seguaci di Alvaro Uribe, un altro periodo di governo che continuasse la stessa linea guerrafondaia darebbe per concluso il capitolo di combattimento militare contro le FARC che, dopo la guerra contro i cartelli della droga, erano diventate il grande nemico a vincere da parte della società e dello Stato. Per molti, votare per Santos era come votare di nuovo per Uribe perché, come già detto, fu nel suo ruolo di Ministro della Difesa che l'esercito prese l'iniziativa nella guerra.

Allo stesso modo si è detto che le FARC, un gruppo armato che era stato in grado di sopravvivere a innumerevoli governi, si sarebbero seduti a negoziare seriamente solo se in precedenza erano sconfitti sul piano militare. I trionfi di Santos contro le FARC essendo Ministro della Difesa, e il fatto di essere visto come uno dei più fedeli seguaci di Uribe, resero che l'ex presidente si inclinasse a dare il suo sostegno a lui e non a Vargas Lleras. Santos e Vargas Lleras si presentarono come candidati separati per il primo turno e, data la loro vicinanza ideologica con Uribe, rappresentavano la continuità che molti ricercavano.

Il cambiamento politico era rappresentato dagli altri due candidati presidenziali già citati: Antanas Mockus e Gustavo Petro. Nonostante l'entusiasmo che suscitava il primo, una delle più grandi critiche e timori che aveva di fronte a lui era che non veniva ritenuto una figura con la forza sufficiente per confrontarsi alle FARC. Pochi lo consideravano in grado di muoversi dalla sua riconosciuta lotta simbolica alla guerra costante e mortale contro le FARC anche se gli riconoscevano molte altre qualità per governare il paese e darle una nuova direzione.

Non si pensava lo stesso su Gustavo Petro. Anche se sembrava più determinato dal fatto di essere stato un membro del gruppo guerrigliero M-19, era considerato ideologicamente vicino alle FARC e questo suscitava sospetti in molti settori dell'opinione nazionale. Questa era una considerazione molto diffusa e alimentata per i settori della destra politica che non aveva molto a che fare con la realtà perché per diverse ragioni (storiche, ideologiche, sociali, strategiche, di obiettivi e forme di lotta, ecc.) era molto diverso essere un sovversivo del M-19 che essere un guerrigliero delle FARC.

I risultati generali del primo turno di votazione furono i seguenti:

**Tabella 8: Elezioni presidenziali in Colombia 2010, primo turno.
(Quattro candidati più opzionati)**

CANDIDATO	PARTITO	VOTI	PORCENTUALE
Juan Manuel Santos	Social de Unidad Nacional	6.802.043	46,67
Antanas Mockus	Verde	3.134.222	21,50
Germàn Vargas Lleras	Cambio Radical	1.473.627	10,11
Gustavo Petro	Polo Democrático Alternativo	1.331.267	9,13

FONTE: RNEC (2010)

Come in materia elettorale la Costituzione del 1991 prevede il doppio turno se nessuno dei partecipanti ottiene la metà più uno dei voti, al cosiddetto ballottaggio arrivarono il più forte candidato aspirante della continuità e quello che meglio incarnava la speranza di cambiamento. Tuttavia, la distanza così grande tra il primo e il secondo (più di 20 punti di differenza) colse di sorpresa ai seguaci di Mockus che aspettavano un appoggio maggiore. I mesi precedenti, effettivamente, avevano visto crescere una vera e propria onda di seguaci del Partito Verde che, appunto per questa ragione, finì per essere conosciuto più per la metafora che per il nome ufficiale del partito.

Questa “onda verde”, che rifletteva il voto indipendente, che raccoglieva il voto vivace dei giovani che si erano lasciati contagiare dalla politica dello stile Mockus e che inoltre aggiungeva il parere apertamente favorevole espresso dai giornalisti con influenti colonne nei principali mezzi di stampa nazionali, crebbe in modo così veloce e dinamico che rapidamente proliferarono per diversi paesi del mondo dei gruppi di cittadini colombiani migranti che si unirono al movimento.

Attraverso le reti sociali come Facebook e Twitter e facendo uso intensivo della posta elettronica, in tutto il mondo i migranti colombiani seguaci del “professore” fecero sentire la loro voce e le loro aspirazioni. Grazie alla loro viva partecipazione, i sostenitori ed i

protagonisti della “onda verde” si mostrarono molto disponibili nell’aiutare, con il loro voto, a cambiare perfino le pratiche politiche alle quali si accusava di tenere il paese affondato nella guerra, nella mancanza di sviluppo economico e nella marcata disuguaglianza sociale.

All’interno di questo movimento internazionale in favore del Partito Verde, Roma non fu un’eccezione. Un piccolo gruppo di entusiasti seguaci dei verdi costituì la rete “Colombiani a Roma con Mockus + Fajardo” attraverso la quale esprimevano le loro opinioni politiche e aggiornavano i suoi membri circa il dibattito elettorale che si registrava all’altro lato dell’Oceano Atlantico inviando articoli e video attraverso Facebook. Dall’altro lato, attraverso diverse attività di gruppo, si cercò di assicurare il consolidamento del collettivo ed esercitare un certo controllo sul processo elettorale a Roma.

Tra le attività più importanti vi erano:

a) Un *incontro in Piazza di Spagna* per fare un insieme di foto e realizzare un video che in seguito è stato collocato nella pagina dei social network e in Youtube. Questo costituì il primo incontro fisico tra i membri della rete, e quindi la prima occasione che hanno avuto la maggior parte dei suoi membri di incontrarsi faccia a faccia. Il luogo scelto, oltre a rappresentare il collegamento ispanico con l’Europa e l’Italia, risultò strategico perché le foto scattate permettevano di vedere tutto il gruppo seduto in tribuna senza rimanere nascosto dietro gli altri. Molti dei presenti si sono incontrati precedentemente in Piazza San Pietro nella Città del Vaticano, per fare una preghiera e invocare l’aiuto di Dio. Come l’Italia, la Colombia è un paese molto cattolico, anche se, come si vedrà in seguito, a partire dal 1991 vige la libertà di culto e di fede. A Piazza di Spagna i partecipanti vennero con bandiere, camicie verdi e girasoli, tutti i simboli del Partito Verde. Nel video quasi tutti espressero le loro speranze che Mockus vicesse le elezioni e che, in questo modo, Colombia si indirizzasse verso un futuro migliore (Diario di campo/Partito Verde, 16 maggio 2010).

La maggior parte dei desideri espressi nel video parlano principalmente di tre grandi aspirazioni collettive dei colombiani. Una, poter sconfiggere la corruzione grazie a che il leader dei verdi diventava il simbolo massimo di trasparenza amministrativa: “perché Mockus è onesto”, disse con certezza uno dei partecipanti. Due, poter superare la violenza diffusa nel Paese grazie a che uno slogan centrale della campagna elettorale del Partito Verde era tornare a diffondere l’idea in Colombia che “la vita è sacra” giacché, dissero altri due partecipanti nel video, è “meglio un paese e un cittadino che rispettino la vita”. E tre, poter tracciare

finalmente un cammino degno per il paese grazie alla forte scommessa che, per l'istruzione e la cultura civica, faceva il candidato-professore-filosofo poiché, diceva un altro partecipante del video, "è meglio un paese con i cittadini istruiti" e perché, affermava un'altra persona, "l'istruzione e la cultura sono il motore della trasformazione sociale in Colombia" ("Antanas Mockus Presidente-Roma, Italia", 2010). In linea di principio, l'obiettivo dell'incontro è stato in primo luogo di ordine politico e ha permesso di riconoscere a coloro che hanno condiviso le stesse speranze.



Immagine 1: Gruppo del Partito Verde riunito in Piazza di Spagna
(Roma, 16 maggio 2010)

Dieci giorni prima, Facebook servì come mezzo principale per fare l'invito alla riunione. Sulla pagina del gruppo è apparso in questo modo:

Ciao cari compatrioti ... Vi dico (che) per ragioni di tempo ed economici, abbiamo deciso di non fare le magliette del partito, invitiamo tutti voi a portare il giorno della manifestazione [riferendosi alla riunione in Piazza di Spagna il 16 maggio] camice verdi e se non si dispone di una camicia verde, portare una della Colombia... Vogliamo solo che assista e dimostreremo che l'unione fa la forza. Invitiamo amici, parenti e conoscenti per gridare alla Colombia, tutti insieme, che l'onda verde si costituisca a Roma (Diario di Campo/Partito Verde, 6 maggio 2010).

b) La realizzazione di un ***pic-nic a Villa Borghese*** per incontrare altri membri della rete, che non poterono partecipare alla riunione in Piazza di Spagna e per parlare e discutere di come è andata la campagna politica del Partito Verde. Un terzo dei partecipanti alla riunione di Piazza di Spagna arrivarono al pic-nic e almeno una decina di nuove persone apparvero. Al pic-nic ciascuno dei partecipanti portò un po' di cibo da condividere (Diario di Campo/Partito Verde,

23 maggio 2010). Di nuovo Facebook fu ancora una volta la strada principale attraverso la quale si estese a tutti l'invito. Sulla pagina della rete, alle 16:18 il 18 maggio si poteva leggere quanto segue:

Pic-nic *criollo*- Partito Verde. Ora: Domenica 23 Maggio 2010, ore 11.30 -17.00, Luogo: Roma-Villa Borghese, il punto d'incontro è Piazza del Popolo. Amici: questa è una bella occasione per trascorrere qualche ora gradevole all'aria aperta primaverile romana, unite alla dedizione di contribuire da qui alla costruzione di una COLOMBIA migliore! (Diario di Campo/Partito Verde, 18 maggio 2010).

A differenza della manifestazione in Piazza di Spagna, il pic-nic a Villa Borghese aveva uno scopo meno politico e più sociale, con il quale si cercava di rafforzare i legami di solidarietà tra i colombiani che si univano a partire da una ideologia politica.

c) La **sorveglianza** è stata una terza attività svolta dai membri del gruppo. Si realizzò presso il Consolato di Colombia a Roma, che era lo spazio ufficiale delle elezioni presidenziali. Tale sorveglianza è un diritto stabilito dalle leggi colombiane come risposta ai tanti fatti fraudolenti che sempre sono stati denunciati. Sia nel primo che nel secondo turno delle elezioni, tale vigilanza è stata eseguita con rigore e ha mostrato ancora una volta la solita diffidenza dei cittadini rispetto alle istituzioni. I sorveglianti del Partito Verde a Roma stavano attenti a come erano stati messi i seggi elettorali e alla fine, al momento del conteggio, rimasero in attesa dei risultati. Tutto il lavoro fu fatto in modo ordinato e alla fine i sorveglianti non hanno presentato nessuna critica né reclamo (Diario di campo/Partito Verde, 30 maggio e 20 giugno 2010).

d) La **riunione in casa** di una delle colombiane che ha più anni di avere immigrato in Italia (Lizette Delgado Rizzo). Furono due le riunioni realizzate lì fino a tarda notte e si fecero con il proposito di conoscere i risultati delle elezioni attraverso le pagine web radiofoniche e televisive che si potevano catturare attraverso Internet. Si costituì un esercizio che permetteva di collegare la realtà politica degli immigrati colombiani a Roma con la realtà politica nazionale che stava accadendo sull'altra sponda dell'Atlantico. Con ogni consegna di un nuovo bollettino informativo la tensione cresceva e le previsioni dei "verdi" di Roma aumentavano. Con il passare del tempo, nella misura in cui i bollettini della Registraduría Nacional (l'istituzione statale incaricata del conteggio dei voti) si divulgavano attraverso emittente radio e dei giornali che erano collegati a Roma via Internet, il sapore della sconfitta aumentava. Molto sviluppato il conteggio dei voti, lo scoraggiamento e la tristezza si fece evidente nei volti di coloro che si trovavano riuniti. Due giri, due sconfitte, era la sensazione

che si aveva nella seconda occasione (Diario di campo/Partito Verde, 30 maggio e 20 giugno 2010).

La sensazione generale in ciascuna di queste attività suscitò la curiosità verso le altre persone che erano immigrati in Italia, il desiderio di discutere della situazione politica colombiana, dopo tanti anni, in seguito alla realizzazione di misure antiterrorismo della politica chiamata “Sicurezza Democratica” del governo uscente di Uribe Vèlez, l'entusiasmo sopraffatto da quello che rappresentava la possibilità di vincere le elezioni con un politico che simboleggiava la trasparenza amministrativa, e la voglia di riprodurre a livello micro l'ambiente colombiano attraverso alcuni riferimenti e alimenti condivisi, ecc. Una atmosfera viva di cameratismo scoppiò tra le persone che facevano parte di questa iniziativa collettiva.

La fondatrice di questa rete sociale di supporto a Mockus e al Partito Verde a Roma, la dottoressa cartagenera Hilda Julio, in uno scritto riflessivo che mi inviò il 24 aprile 2011, raccontava che l'iniziativa iniziò quando lei, attraverso Facebook, lesse i commenti dei suoi amici in Colombia intorno agli interventi dei candidati presidenziali. Dopo aver indagato sui partecipanti politici nella contesa elettorale, sentì una forte affinità con il programma di Mockus. In seguito, continua la testimonianza ...

Investigai nelle reti sociali quali erano le preferenze dei miei amici, colleghi e dei colombiani all'estero e scopri che la maggior parte aveva le mie stesse preferenze; quindi cercai gruppi di Facebook che sostenevano Antanas Mockus all'estero e, con mia grande sorpresa, trovai un'infinità di gruppi in diversi paesi del mondo che sostenevano Mockus di una forma così originale.

Cercai qualche gruppo in Italia e trovai un gruppo. Mi sono messa in contatto con i loro amministratori e decisi di sostenerli in attività comunicative di gruppo. Una notte mi venne in mente di creare un gruppo a Roma e lo feci. Trascorsi tutta la notte alla ricerca di fotografie, video e informazioni sul Partito Verde. Poi chiesi alle uniche due amiche colombiane che avevo in quel momento di unirsi al gruppo e che mi facessero pubblicità. La sorpresa più grande fu che in una settimana c'erano oltre 30 persone che mi sostenevano.

Dopo 10 giorni di vita del gruppo, decisi con le mie amiche e altri membri del gruppo di organizzare un incontro per realizzare foto e un video per mostrare il nostro sostegno per il Partito Verde.

Cominciarono a venire le idee. Io, come organizzatrice e leader del gruppo, inviai poster e adesivi del partito. [C'erano] amici che fecero donazioni finanziarie e economiche per fare un cartellone pubblicitario. Un giovane pubblicitario colombiano si offrì per scattare foto e per fare il video. [C'erano] amici che donavano girasoli e ci siamo messi d'accordo di usare camicie verdi che era il colore del partito. L'idea di un incontro stava prendendo forma, creiamo un evento con data, ora e luogo nel centro di Roma.

Il giorno dell'incontro iniziò con una visita alla Piazza San Pietro a Roma per partecipare all'Angelus e avere immagini dei membri del partito in un luogo tanto rappresentativo come Piazza San Pietro. Successivamente ci siamo spostati al nostro luogo di incontro in Piazza di Spagna, con la mia grande sorpresa quando vidi che cominciò ad arrivare gente con camicie verdi e bandiere della Colombia per far parte di un'esperienza patriottica e dimostrare il sostegno per il Partito Verde.

Si vedeva una grande macchia verde e girasoli che sporgevano intorno a una bandiera colombiana in mezzo a tutti i turisti del mondo che si incontravano sulle scale di Piazza di Spagna. Fu un momento pieno di facce felici, tutti entusiasti di ascoltare le esperienze di vita di un compatriota distante dalla terra [propria]. Si fecero amicizie e c'erano persone che si impegnarono a lavorare per il partito incondizionatamente come lo stavamo facendo io e i miei amici.

La gente necessitava di vedere altri connazionali e molti di loro approfittarono del tema politico del gruppo per incontrare connazionali e fare amicizia.

Dopo questo incontro, seguì il processo politico delle elezioni. Ci furono altri incontri, le elezioni ebbero luogo, ma la cosa più importante fu che un gruppo politico che crebbe dal nulla fu in grado di convocare le persone e fare sì che molti di loro divennero grandi amici e che alcuni di loro, con maggiore esperienza di vita in un paese straniero, servissero come supporto e guida per i nuovi arrivati in Italia (Diario di Campo/Partito Verde, 24 Aprile 2011).

Ho citato *in extenso* la testimonianza perché si tratta di una riflessione a metà anno dopo le elezioni presidenziali e perché la sua autrice fu la persona che guidò il gruppo di Roma. Come ogni esperienza, ciò implica una visione retrospettiva che, guardando il passato, cerchi di catturare alcuni elementi di particolare importanza. Elementi che, per i protagonisti degli eventi, furono significativi nel momento stesso in cui tali eventi vennero vissuti, ma che, dopo la situazione in cui i suddetti eventi si sono verificati, essi ancora continuano ad essere significativi. L'esperienza comporta quindi una riflessione che stabilisce un collegamento tra il presente di chi parla e gli eventi accaduti nel passato lontano o recente. E' un'operazione mentale che, per il narratore, comporta necessariamente discriminare tra l'innumerabile insieme di fatti generali e alcuni più concreti che sono considerati più rilevanti tanto per il soggetto che per il collettivo a seconda gli scopi previsti.

Anche se la riflessione citata è stata fatta in maniera soggettiva, la stessa ha un valore particolare data la posizione di leadership che Hilda Julio aveva all'interno del gruppo. Questo permise a lei di essere presente in tutte le fasi di sviluppo del gruppo ed anche di avere una presenza fondamentale nelle decisioni più importanti. Quindi, a proposito della partecipazione politica a distanza (cioè, fuori dal paese d'origine), il testo permette di avere un interessante prospettiva di osservazione da cui è possibile catturare diversi elementi importanti presenti nell'esperienza collettiva dei migranti colombiani.

Un primo elemento da rimarcare è che giustamente questa grande distanza spaziale tra la Colombia e l'Italia fa sì che alcuni migranti, soprattutto quelli più giovani, e sempre dalla prospettiva di essere colombiani, usino nuovi servizi di comunicazione via Internet in modo da formare, nel paese ospitante, le reti sociali con lo scopo di contattarsi l'uno con l'altro, conoscere meglio l'Italia, invitare ad attività collettive o commentare ciò che accade nel paese d'origine. Anche se si è ritenuto che Internet ha facilitato l'esplosione delle identità multiple nell'individuo, si è constatato che non smette di essere uno strumento che serve per rinnovare, tra altri, sentimenti di appartenenza nazionale perché, come ci ricorda Manuel Castells (2001), "l'identità è fonte di senso ed esperienza" ed è anche un processo attraverso il quale un tratto culturale viene privilegiato su di un altro tratto culturale (p. 28) che, in questo caso, si riferisce a quello "nazionale". Infatti, secondo una delle tante visite che ho fatto alla pagina della rete del gruppo, ho potuto osservare che c'erano più persone iscritte (67) rispetto a quelle che effettivamente hanno partecipato allo scatto delle fotografie e alla produzione del video in Piazza Spagna, il cui numero in ogni situazione non superò le 35 persone (Diario di Campo/Partito Verde, 30 giugno 2010). E d'altro canto non tutti coloro che hanno partecipato alla manifestazione in Piazza di Spagna ed a Villa Borghese si registrarono sulla rete Facebook del gruppo anche se tutti, quasi senza eccezione, fanno regolarmente uso di questo servizio privato per tenersi in contatto con i propri cari in Colombia.

L'attività visualizzata sul sito web rivela molti dei sentimenti e pensieri individuali che si espressero con l'intento di contagiare altri utenti. Alcuni dei loro commenti sono stati realizzati con uno spirito conciliante così come, durante la competizione elettorale, è stato il tentativo del Partito Verde di proiettarsi volendo mettere in chiaro che, sebbene si opponeva alla seconda rielezione di Uribe Velèz e alle pratiche di molti dei suoi collaboratori, non era contrario alla sua politica principale (la "Sicurezza Democratica") e che, persino, si comprometteva nel sostenerla e rafforzarla.

Altri commenti, invece, nel mezzo del furore e dell'atmosfera tesa che lasciò il governo precedente con una campagna diffamatoria che venne lanciata contro il candidato Mockus, furono più radicali appellando alla nozione di "patria" e alla necessità di "salvarla". In questo senso, si deve dire che non furono pochi i commenti critici rilasciati da esperti in politica contro lo stile di Mockus il cui, a volte, era visto come molto vicino al discorso religioso con gli slogan che, una volta e un'altra, ripetevano all'unisono i loro seguaci militanti in tutti gli spazi pubblici: ad esempio, "la vita è sacra" o "il bilancio pubblico è sacro". Tuttavia, è

necessario ricordare che questi due slogan erano destinate a colpire quelli che, secondo il parere dei “verdi”, erano i due più grandi e gravi problemi del Paese, vale a dire, la violenza criminale e la corruzione, e contro i quali si compromettevano a combattere apertamente e sistematicamente.

Insieme ai commenti politici incoraggianti di utenti della rete sociale, un uso grande e corrente del sito virtuale fu condividere le notizie di stampa nazionale e internazionale, al fine di essere aggiornati. Allo stesso modo si divulgavano video promozionali del partito, video per denunciare come portava avanti la campagna il principale partito da sconfiggere che era quello ufficiale dell’U, testi che si scrivevano e i nei quali si giustificava perché votare Mockus e perché non votare Santos, scritti con le solite battute che ponevano in ridicolo l’avversario politico e, naturalmente, messaggi dove si annunciavano le attività e le esigenze del gruppo.

Come una breve illustrazione di quanto sopra, cito alcuni esempi, senza i nomi dei commentatori, ma con la data e l’ora in cui sono stati riportati a pagina:

10 maggio 2010, Ore 18.02: “Chi tra i membri del gruppo è testimone elettorale? Chiunque lo sia per favore si manifesti per organizzare la comunicazione con il consolato. È URGENTE”.

17 maggio 2010, Ore 23.34: “Ieri abbiamo dimostrato che l’unione fa la forza, compagni e compagne fu un’esperienza meravigliosa... per la Colombia che vogliamo e meritiamo... Mockus presidente”.

19 Maggio 2010, Ore 10.04: “Ciao, mi auguro ci sia un programma per il 30 maggio che viaggiamo con mio marito a Roma, forse potremmo riunirci in un bar, magari dove possiamo vedere il conteggio dei voti e stare insieme per festeggiare”

25 maggio 2010, Ore 15.25: “Caschi il cielo o ancora più acqua, a votare il 30 maggio”

26 maggio 2010, Ore 10.38: “Cominciò il conto alla rovescia ... 4”.

1 giugno 2010, Ore 02.12: “Il Partito Verde lo abbiamo costruito noi stessi, fino ad ora abbiamo solo vinto, andiamo a sconfiggere la corruzione, la politica sporca... Convinci due persone in più e questo 20 giugno votiamo di tre in tre. Perché l’unione fa la forza. Mockus Presidente”.

1 giugno 2010, Ore 14,47: “Questa sarà la Colombia se Santos vince ... un paese pieno di morti che copriranno i falsi positivi, e anche intellettualmente morti perché non vuole che la gente sia istruita, lui vuole idioti utili, o persone che lavorano incessantemente senza ricevere davvero lo sforzo fatto, lui non vuole l’istruzione perché sa che le persone che vengono istruite non si lasciano mettere le dita in bocca e non possono essere utilizzati come la maggior parte dei governi pretendono, non lasciamo che la Colombia diventi morte in vita!!! Votiamo per Mockus al secondo turno!!!! Per una COLOMBIA giusta e senza l’ignoranza!!!”

3 giugno 2010, Ore 20.23: “Qualcosa per diverticiiiii. Andavano Santos, Lleras e Mockus su un aereo. Improvvisamente l’aereo diventa guasto e avvertono ai tre passeggeri che c’è solo un paracadute, così decidono di votare su chi lo avrebbe indossato... Mockus prende un voto. Lleras prende un voto. Santos, invece, prende 20 voti”
(Diario di Campo/Partito Verde, 3 giugno 2010).

Durante l’intero processo elettorale la pagina Facebook è stata utile per stabilire legami tra le persone, definendo momenti e spazi di incontro, per incoraggiare i membri del gruppo, per criticare i concorrenti politici e scherzare sulle elezioni.

A partire dalla testimonianza citata, un secondo elemento che voglio sottolineare è che i colombiani in Italia, come in molte altre parti del mondo, e come nella stessa Colombia, vissero con grande emozione la nascita del Partito Verde e che, come il partito stesso, in breve tempo un gruppo più ampio di persone fu coinvolta da questa specie di epidemia politica speranzosa. L’utilizzo commosso dei simboli del partito, cioè, camicie verdi e girasoli, lo scattare foto e video, l’impegno disinteressato realizzando gratuitamente attività professionali o l’investimento di denaro senza controprestazione, riflettono chiaramente l’entusiasmo suscitato per il messaggio politico di Mockus all’interno del gruppo.

Ma come è successo con il Partito Verde in Colombia, il gruppo romano dopo il secondo turno, dove il candidato dell’U, Juan Manuel Santos, spazzò e notoriamente superò il candidato Verde, affondò nel silenzio e nell’inattività. L’onda politica partecipativa a Roma è come se ci fosse svanita e scomparsa come la schiuma. In questo, ha continuato e ripetuto la traiettoria del Partito Verde in Colombia, come rivelano alcuni commenti dei giornalisti che una volta hanno sostenuto il partito e successivamente hanno reclamato per la cattiva strategia seguita da Mockus, nonché per la relativa assenza del Partito all’indomani della vita politica nazionale.

In effetti, il giornalista Daniel Coronell, uno dei più seguiti in Colombia, scrisse il 5 giugno del 2010, dopo il primo giro elettorale e prima del secondo: “E’ vero, professore, che grazie a Lei abbiamo avuto una buona settimana di illusione. E, perché non dirlo, professore, se abbiamo sperato tantissimo. Se molti siamo arrivati a credere che questo era una verità e non un’illusione, né girasole da un giorno” (Coronell, 2010). Un altro giornalista ha scritto due settimane dopo: “E’ stata solo un’onda, come giustamente la chiamò la stampa, sulla cui cresta, come improvvisato surfista, andava cavalcando Antanas Mockus” (Caballero, 2010).

Dopo il secondo giro, nel frattempo, un editorialista accademico ha ricordato e sottolineato che “dopo le elezioni, Mockus ha promesso di sostenere il bene e criticare il male del Santos, ma non ha fatto né l’una né l’altra” (Rodriguez, 2010).

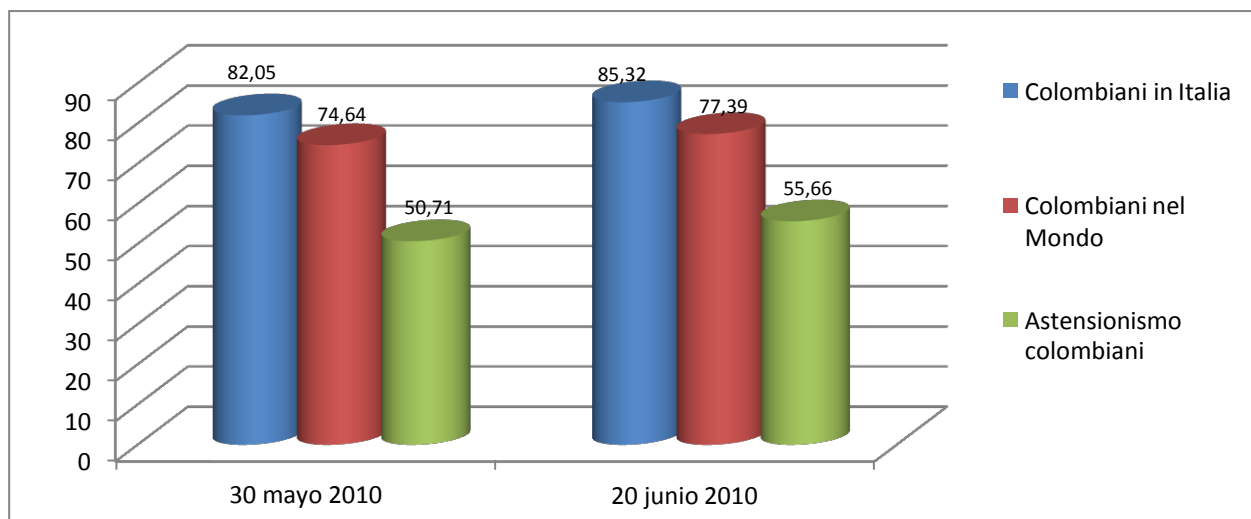
Coinvolti nella stessa disillusione e nello stesso silenzio, gli immigrati, membri della rete “Colombianos en Roma con Mockus + Fajardo”, dopo il loro entusiasmo mostrato nei mesi precedenti, prima e nel mezzo del processo elettorale, smisero di inviare e di ricevere messaggi sul loro spazio virtuale. L'ultimo messaggio è del 10 novembre 2010 e il suo contenuto non ha nulla a che fare con i fatti o le idee del partito. Oggi, di quella pagina in Facebook, è rimasto solo il nome. Agli occhi dei seguaci romani di Mockus, la classe politica corrotta era tornata ad imporsi e lo aveva fatto in un modo energico.

Un terzo elemento che voglio evidenziare, summenzionato, è il senso d’identità che si risveglia quando si realizzano queste forme partecipative a distanza. Essere in terra diversa dalla propria, nel mezzo di una cultura per molti aspetti simile, ma in moltissimi altri non tanto, genera nel migrante la necessità di mostrare pubblicamente la propria identità che, di solito, si trasforma facilmente in patriottismo. Utilizzare la bandiera nazionale, visualizzarsi in punti di riferimento del turismo internazionale, come le piazze di San Pietro o di Spagna che furono strategicamente selezionati in precedenza, gridare evviva al paese nella propria lingua e di fronte a centinaia di persone di altre culture e altre lingue, furono alcuni degli atteggiamenti che come collettivo si proiettarono e poterono essere apprezzati (Diario di Campo/Partito Verde, 16 maggio 2010).

Quarto aspetto da notare è che in mezzo a tutto questo sforzo partecipativo nella politica colombiana da altre parti del mondo, fatti come il bisogno di compagnia, la ricerca di amicizia con connazionali, la possibilità dei “vecchi” migranti di essere generosi e solidale con le “nuove” persone migrate, il desiderio di condividere riferimenti culturali con persone simili a se stessi o il desiderio di condividere un sogno insieme, ebbero anche spazio per esprimersi. In altre parole, la politica importò in quanto tale, come fine a se stessa, ma era evidente che serviva anche come pretesto per circondarsi di ciò che era necessario. Ossia, la partecipazione politica nella campagna elettorale presidenziale del 2010 fu anche un mezzo attraverso il quale si cercava di ottenere più cose al di là della politica stessa. Finalmente, si evidenziava che, nonostante l’entusiasmo politico suscitato in queste elezioni, l’astensionismo alle urne non poteva essere sconfitto né in Colombia, né tanto meno in Italia rimanendo come una delle

caratteristiche più durature della cultura politica colombiana che si espressa sia all'interno del paese che fuori di esso. Inoltre, secondo la Figura 16, è evidente che l'astensionismo elettorale dei colombiani aumenta con la migrazione internazionale.

Figura 16: L'astensionismo dei colombiani nelle elezioni presidenziale 2010



FONTE: RNEC (2010)

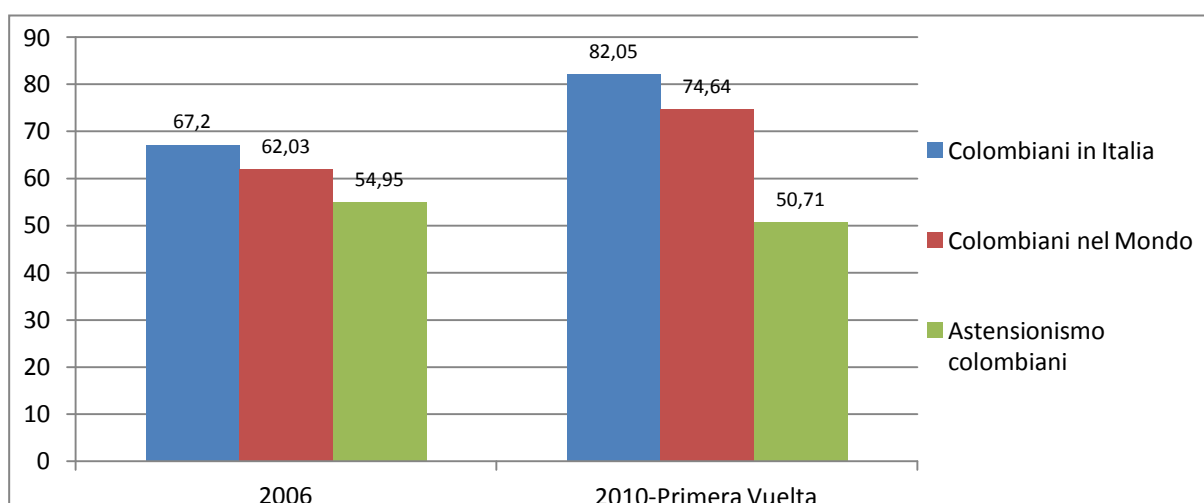
Se si compara la percentuale di astensione dei colombiani in generale con quella dei migranti, vediamo che per i due giri elettorali la differenza fu di oltre 20 punti. E se si compara l'astensione dei migranti colombiani al primo turno con quello del secondo turno, si può osservare che aumentò anche così come l'astensionismo generale. In questo senso, gli immigrati colombiani all'estero replicano il disagio diffuso con la classe politica e la diffidenza per le giornate elettorali.

Nel caso analizzato in questa ricerca, l'astensionismo elettorale in Italia fu molto superiore a quello registrato in generale e nell'insieme dei migranti colombiani. E, come è accaduto con queste due variabili con cui si mette a confronto, vide un aumento nel secondo turno. In tutte e tre le barre della figura si percepisce che la delusione per i risultati del primo turno sfavorevoli ad Antanas Mockus fece sì che molti elettori decisero di non andare a esprimere la loro preferenza nel secondo o che, per impedire l'arrivo di questo ultimo al potere presidenziale, gli elettori dei candidati ideologici vicini Santos (i seguaci di Vargas Lleras, per esempio) optassero di sostenerlo perché era considerato l'erede di Uribe e rappresentante della continuità. Il risultato finale è stato che per il secondo turno la differenza tra Santos e Mockus è aumentata ulteriormente perché, mentre il primo ha sollevato la sua percentuale di

voto dal 46.67% al 69.12%, il secondo è appena riuscito una crescita dal 21,50% al 27.47% (RNEC, 2010).

La diffidenza dei migranti colombiani verso l'attività politica crebbe non solo dal primo al secondo turno delle elezioni presidenziali del 2010, ma ha anche rispetto alle precedenti elezioni presidenziali (2006) in cui i principali contendenti erano Alvaro Uribe Vèlez e l'oppositore Carlos Gaviria Díaz appartenente al Polo Democratico Alternativo, partito di sinistra. E ancora una volta, in accordo con la Figura 17, va detto che l'astensionismo alle urne dei colombiani in Italia, in quello stesso anno del 2006, fu superiore al complessivo gruppo di migranti colombiani nel mondo e in confronto con il totale dei votanti colombiani.

Figura 17: Astensionismo dei colombiani nelle elezioni presidenziali (2006 e il primo giro elettorale 2010)



FONTE: RNEC (2006, 2010)

E' interessante notare che se l'astensionismo dentro i confini della Colombia è leggermente diminuita tra il 2006 e il primo turno delle elezioni nel 2010, fuori dai confini, invece, aumentò. La ragione principale di questo lieve calo dell'astensionismo interno è dovuto al momentaneo effetto della "Onda Verde" che in poco tempo inghiottì migliaia di persone che erano interessati a partecipare alla vita politica attraverso il voto.

D'altra parte si deve dire che l'aumento dell'astensionismo elettorale tra i migranti colombiani, in termini statistici, è dovuto ad un aumento dei potenziali elettori (+ 30.11%) combinata con la diminuzione del numero effettivo dei votanti (-13%). Nel 2006, i migranti

colombiani con capacità giuridica di voto è stato 319.045 e nel 2010 era 415.118. Tuttavia, l'affluenza alle urne è scesa da 121.155 a 105.312 (RNEC, 2010).

Nel caso concreto dei colombiani in Italia si ha che i potenziali votanti sono cresciuti similmente ai migranti colombiani in generale (+ 29%), ma, a sua volta, il numero dei voti effettivi è diminuito più del doppio (-29 %) passando da 841 a 594 voti. E se inoltre in Italia mettiamo a confronto il numero di persone con capacità giuridica di votare nel 2006 e nel 2010 con il numero dei migranti ufficialmente registrati in ISTAT per quegli anni, abbiamo che nel 2006 la percentuale di persone che potevano votare era del 14,5% e nel 2010 era del 16%, il che implica un aumento del solo 1,5% nonostante che il numero dei migranti abbia aumentato il 16%, come visto nel capitolo 2. In sintesi, ciò significa che la popolazione colombiana emigrata in Italia tra il 2006 e il 2010 ha avuto molto poco interesse a partecipare in politica perché, per essere inseriti come potenziali elettori, è necessario che i cittadini registrino la loro identità davanti ad una autorità competente perché, come si è detto, in Colombia il voto non è obbligatorio. La mancanza di interesse sarebbe presente, appunto, nel fatto di non adempiere questo piccolo passo burocratico.

Sia in Colombia che fuori, nel 2010 ancora una volta il colombiano aveva avanti a sé il circolo vizioso che fece sì che, a causa degli alti livelli di corruzione, i cittadini non votassero e quindi, gli alti livelli di astensione facilitavano che al potere arrivassero i politici più corrotti. Così si può dire che una buona parte della cultura politica colombiana è uno spazio in cui vivono e si nutrono, tra loro, Elezioni e Violenza, ma anche Corruzione e Astensione.

Attraverso la ricerca su due questioni di evidente presenza pubblica come sono la Politica e la Religione, e con la quale si è cercato di cogliere alcuni elementi chiave che potessero aiutare a comprendere meglio l'esperienza collettiva dei colombiani in Italia, ho effettuato a Roma un sondaggio (100 persone) mediante il quale, in un altro modo, ho potuto trovarmi con diversi aspetti principali affrontati in questo capitolo sulla cultura politica dei colombiani⁵⁸. Il sondaggio è stato progettato nei mesi di gennaio e febbraio del 2012 e realizzato tra marzo e luglio. Per contrastare le informazioni ottenute attraverso il sondaggio, ho realizzato anche alcune interviste informali ad altri migranti che sono stati intervistati e delle quali ho preso

⁵⁸. Attenzione: le figure (grafici) del sondaggio riguardante l'aspetto della la cultura politica si potranno vedere nell'Appendice 1

appunti a mano perché non furono registrate a richiesta delle persone intervistate, e sempre sui temi della politica e la religione.

Una delle maggiori difficoltà per lo svolgimento dell'indagine è stata sempre la mancanza di tempo dei colombiani per motivi di lavoro. Quando si dispone di tempo, di solito la domenica, viene usato per il riposo in casa, per stare con i familiari, per recarsi in chiesa o per fare lo shopping. Quindi, la domenica costituiva un tempo che, per ognuno di loro, era molto prezioso e sentivano che sottoporsi all'intervista o accettare un colloquio informale era qualcosa che gli impediva di godersi il loro unico giorno di gioia e di riposo. "Oggi non posso, facciamo la prossima volta"; "No, mi dispiace Amanda, ma non ho tempo"; "Finita la messa, devo andare via subito"; "Oggi è il mio giorno libero e voglio riposarmi!"; "Ah, mi devo incontrare con una amica e già sono in ritardo", sono state alcune delle tante risposte negative e scoraggiante che ho ottenuto chiedendo ai colombiani la loro partecipazione al sondaggio (Diario di Campo, 18 marzo, 15 e 22 aprile, 13 maggio, 17 e 24 giugno e 8 luglio 2012)⁵⁹.

Delle 12 domande realizzate nel sondaggio, la metà erano dirette verso l'ambito politico in un senso più ampio della semplice adesione o appartenenza a un partito politico o al partecipare nei giorni delle elezioni. Gli intervistati per lo più erano di sesso femminile (71%), di età compresa tra i 25 ei 55 anni (81%), con studi di scuola secondaria e tecnica non necessariamente completati (53%) e con una permanenza in Italia da 5 a 20 anni (57%). Si trattava principalmente di un campione in cui le persone hanno avuto un'importante e vasta *esperienza di vita come immigrati in Italia*, con un livello accettabile di istruzione generale e con età che permettono di essere molto riflessivo davanti alla realtà. L'indagine è stata condotta principalmente in luoghi in cui i colombiani si incontrano di solito: chiese, discoteche, il Consolato e nelle case.

Davanti alla domanda (No. 7) in cui è stata chiesta se durante il suo soggiorno in Italia aveva partecipato in politica colombiana votando o facendo parte di un gruppo politico colombiano nel paese d'accoglienza, il 31% ha risposto di non avere votato mai da quando è in Italia e il 24% si autoproclamò completamente "apolitico", il che significava che né votava né era coinvolto in alcuna attività politica. In aggiunta a questo vi era il fatto che il 25% ha

⁵⁹. Tutte queste date corrispondono al giorno della domenica dove ho ricevuto queste e altre diverse risposte simili registrate nel mio Diario di Campo.

dichiarato di aver votato solo una volta. Ciò che questi dati mostrano è che la politica, espressa attraverso le elezioni e l'appartenenza ad un gruppo/partito/movimento politico, non è qualcosa che attiri molto l'interesse dei colombiani migranti (Sondaggio Colombiani in Italia [SCI], 2012, Domanda 7).

In diverse *Interviste Informali* con altre persone realizzate tra l'aprile del 2012 e il marzo del 2013 (e che verranno citate con la sigla II), ancora una volta la "corruzione" è stata presentata come la causa principale della diffusa mancanza di interesse per la politica da parte degli immigrati colombiani in Italia. In una di queste interviste uno degli intervistati affermava apertamente che viveva da 10 anni in Italia e che, sicuramente per aver vissuto così a lungo in questo paese, non si informava né si interessava su quello che succedeva in Colombia. Inoltre, a modo di domanda, ha dichiarato che perché essere a conoscenza della politica o essere coinvolto in politica, se "non si possono sistemare le cose e sempre la stessa corruzione?". Ciò premesso, a seguito della domanda se il suo commento non fosse frutto del fatto che lui non pensasse di tornare indietro, l'intervistato ha risposto: "Noooo, questo (il ritorno) si viene pensato, ma uno (rispetto alla corruzione) non può fare niente" (II, No. 14, 22 aprile 2012). Allo stesso modo, una donna con più di 20 anni di residenza in Italia ha detto sentiva parlare i suoi amici e parenti della politica in Colombia e che tutto ciò che accade lì le dà tristezza, ma, comunque, "io non posso fare nulla" (II, No. 21, 10 giugno 2012).

Per quanto riguarda la mancanza di interesse per la politica tra i migranti colombiani in Italia, un altro intervistato ha espresso che, a differenza della maggior parte dei colombiani che conosceva in questo paese, lui cercava di essere "aggiornato sulle notizie della Colombia" attraverso internet e che lo faceva anche per "informare la gente, perché -insisteva- qui la gente è molto disinformata" (II, No. 1, 1 aprile 2012). Un altro intervistato, un giovane che in quel momento frequentava gli studi superiori religiosi a Roma, inoltre affermava che la mancanza di interesse dei colombiani per la politica era molto diffusa, ma che era più acuta nel caso dei giovani (II, No. 10, 8 aprile 2012). In un'altra occasione un uomo di mezza età che aveva più di 10 anni di essere residente a Roma, ha rifiutato sistematicamente di fare riferimento a eventi politici perché, diceva, "io non parlo di politica" (II, No. 23, 24 giugno 2012).

D'altra parte, secondo quanto detto dall'intervistato informale No. 3, la responsabilità con il lavoro e gli obblighi in Italia sono la scusa principale per non votare o non essere parte di

alcun gruppo con qualche interesse politico. Questa donna diceva che a causa del suo lavoro, fuori Roma, non ha tempo per incontrarsi con altri colombiani, tanto meno per fare parte di una associazione. Osserva che la sua situazione è molto comune, soprattutto nel caso delle donne, anche se vivono e lavorano a Roma che è la città dove c'è più probabilità di formare associazioni o gruppi. Aggiunge che la mancanza di tempo è ciò che più incide sulla possibilità che i colombiani si organizzino collettivamente. Lei conosce alcune persone che, pur vivendo in Italia da molto tempo, sono sempre molto preoccupate per ciò che sta accadendo in Colombia, ma, ugualmente, non hanno mai avuto il tempo di condividere con gli altri tali preoccupazioni (II, No. 3, 01 aprile 2012). Un'altra donna intervistata la stessa data, ha detto che lei non partecipa nelle attività politiche perchè, sebbene le piaceva, il lavoro non glielo permette. Il poco tempo che ho, aggiungeva, “è per dividerlo con i miei due figli e per riposare”. Inoltre ha detto che, questo che a lei succedeva, anche accade alla maggioranza dei colombiani, uomini o donne, che lei conosce (II, No. 7, 1 aprile 2012).

Di fronte alla domanda No. 11 del sondaggio (“Quando Lei condivide le sue preoccupazioni circa la politica colombiana con altri colombiani in Italia, sente che i loro interlocutori sono interessati al tema...”), il 28% ha risposto che gli interlocutori hanno mostrato interesse per l'argomento, ma che rapidamente questo veniva deviato da un altro tema, il 27% ha risposto che gli interlocutori si interessavano nell'argomento ma di un modo superficiale e il 21% ha risposto che non ha mai parlato di politica con altri migranti colombiani per mancanza di interesse reciproco intorno a tale argomento (SCI, 2012, Domanda 11).

Tale mancanza di profondo interesse per gli eventi politici colombiani si evidenzia quando, al essere domandati sulla la frequenza con cui loro parlano del tema con altri colombiani che vivono in Italia, i partecipanti al sondaggio hanno detto di farlo molto raramente o occasionalmente (80%) (SCI, 2012, Domanda 10). Il che significa, ancora una volta, che in Italia i migranti colombiani non sono molto propensi a mettere la politica come un tema di conversazione e che, quando succede, non è un tema ben accolto.

Ma la mancanza di interesse per la politica tra i migranti colombiana in Italia non si manifesta solo nei confronti di questo ambito in Colombia. Questa mancanza di interesse è anche molto forte quando si tratta di unirsi collettivamente per manifestare pubblicamente, sia di fronte alle autorità colombiane che alle autorità italiane o al resto della società del paese di destinazione, quello che pensano sulle condizioni dei migranti che vivono in Italia. Infatti, la

stragrande maggioranza dei migranti partecipanti al sondaggio (88%) su questo punto ha risposto alla domanda No. 12 (“Sulla base della sua esperienza, Lei crede che i colombiani in Italia si associno per esprimere le proprie opinioni sulla migrazione e/o circa la situazione politica in Colombia?”), che i colombiani mai o quasi mai si riuniscono a tal fine (SCI, 2012, Domanda 12).

La mancanza di unione tra i colombiani in Italia e di creazione di associazioni grandi e solide è, come è noto da altri studi, uno dei modelli di comportamento che più si ripete in diversi paesi del mondo dove vi sono migranti colombiani. Nel complesso, questo comportamento comune è attribuito alla sfiducia tra i colombiani stessi e un forte individualismo appreso nel paese d’origine a in cui, a causa di molteplici fattori (la corruzione, la criminalità, l’impunità, la guerra interna, il traffico di droga, ecc), i soggetti tendono a preoccuparsi solo per se stessi e per la loro cerchia ristretta. Nel caso del paese con la più grande migrazione di colombiani (gli Stati Uniti), Luis Eduardo Guarnizo in diverse interviste evidenziò che le persone da lui intervistate dicevano che i colombiani “tendono a non associarsi l’uno con l’altro”, in particolare con quelli che non sono conosciuti perché “non si sa chi è l’altra persona né in che cosa è coinvolta” (Guarnizo, Sánchez & Roach, 2003: 243). Nel quadro del mio lavoro di osservazione e presa di appunti durante le interviste, riferimenti simili da parte delle persone intervistate in modo informale si sono ripetuti continuamente. O meglio, fu una delle cose che mi dissero con maggiore frequenza. Ad esempio, l’intervistato No. 9 ha detto che i migranti non si associano ne formano gruppi solidi “perché il colombiano diffida degli altri” (II, No. 9, 4 aprile 2012). Questo è stato ribadito da un’altra persona intervistata, una donna colombiana sposata con un uomo peruviano, la quale ha sottolineato che i colombiani “sono individualisti” e, inoltre, i migranti colombiani sono diffidenti con il proprio gruppo (II, No. 16, 25 aprile, 2012)⁶⁰. Più radicale nella sua valutazione si è mostrata un’altra donna quando ha detto che i colombiani “non si uniscono per nulla, non fanno nulla”, e ha concluso che tra loro “manca l’unità perché qui ognuno spinge dal proprio lato... sì, c’è molto egoismo... c’è mancanza di solidarietà” (II, No. 32, 7 marzo 2013).

In breve, l’esperienza collettiva colombiana in Italia, vista dalla prospettiva della politica, dimostra che la cultura politica del cittadino medio viene replicata all’estero. L’atteggiamento fondamentale del rifiuto della corruzione, mischiato con l’atteggiamento rinunciatario che

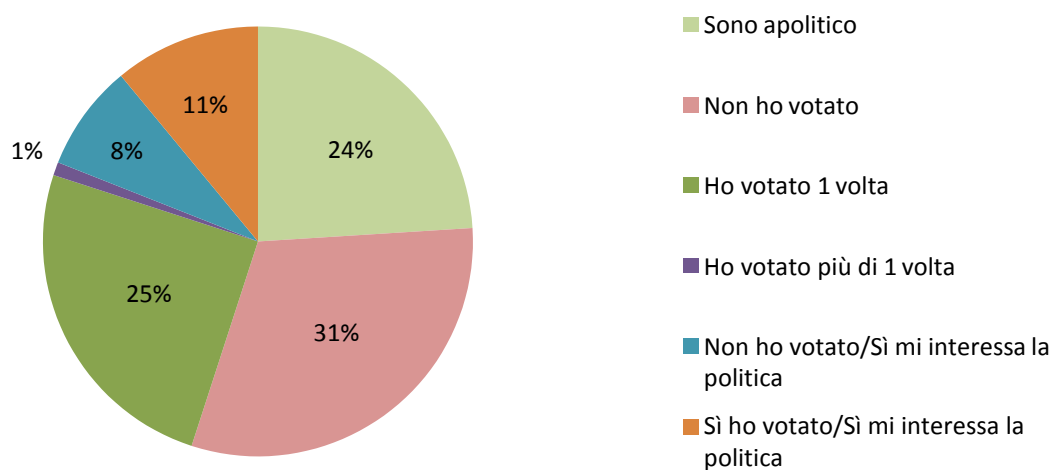
⁶⁰. Questa donna, come molte altre persone, ha dichiarato anche che “la gente a malapena parla di politica”.

assume l'impossibilità del suo sradicamento, si traduce in elevati livelli di astensionismo elettorale e di auto-identificazione con la apoliticità, tendenza che diventa più acuta in Italia. Tre sono i motivi sembrano influenzare questo: 1) i faticosi obblighi di lavoro dovuti alle condizioni di migrazione che lasciano poco tempo per l'associazionismo e la partecipazione politica; 2) la distanza con la realtà e la convulsa vita quotidiana del paese d'origine e 3) che la maggioranza della popolazione migrante colombiana in Italia sono donne, persone che storicamente, purtroppo, sono state fuori dell'ambito della politica anche se c'è stata una maggiore rappresentanza politica femminile negli ultimi anni in Colombia. Ma, al riguardo, si rammenta che la politica ancora coinvolge solamente le donne delle classi sociali alte o che contano con titoli universitari.

In quanto all'esperienza del Partito Verde in Italia, successe lo stesso che in Colombia dove l'entusiasmo e la speranza di un cambiamento nel modo in cui si pratica la politica contagiò rapidamente un importante settore della società (giovani, professionisti e intellettuali), ma gli effetti della "onda verde" furono anche di breve durata e di poca profondità. Alla fine, la sensazione di sconfitta e la delusione è stata maggiore di quanto non fosse prima. Il grande entusiasmo con il professor Mockus non è riuscito a tradursi nei voti necessari per vincere la presidenza. Infatti nel secondo turno la sconfitta contro il candidato della continuità fu ancora più grande e l'astensionismo aveva ripreso con grande forza.

Figura 18

Domanda 7: A livello politico, durante il suo soggiorno in Italia, Lei...

**Figura 19**

Domanda 8: Le sue preoccupazioni e/o attività connesse alla politica colombiana, Lei di solito le condivide con...

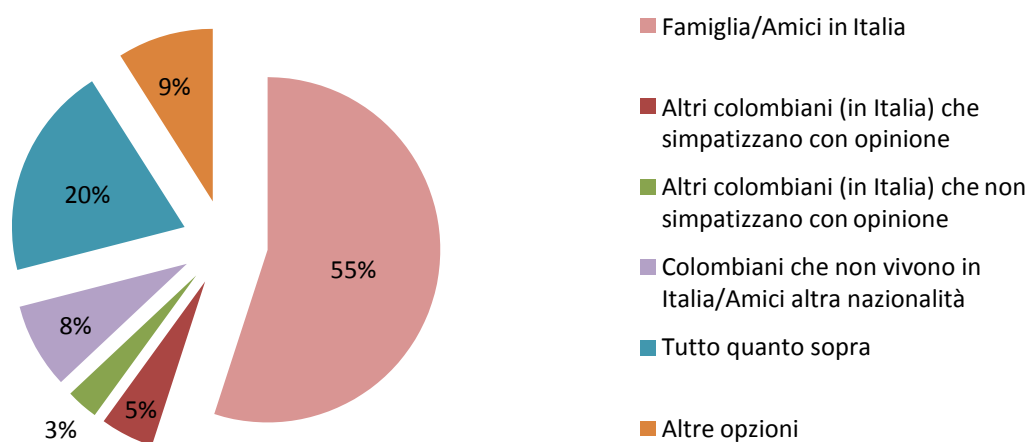
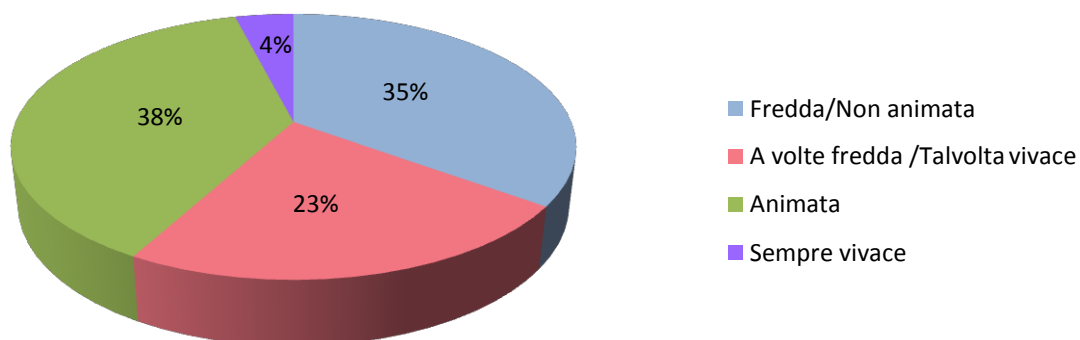


Figura 20

Domanda 9: Quando Lei condivide lo precedente con altri colombiani che sono in Italia, l'atmosfera collettiva generata è...

**Figura 21**

Domanda 10: Quando Lei condivide le sue preoccupazioni circa la vita politica colombiana con altri colombiani in Italia, lo fa con la seguente frequenza...

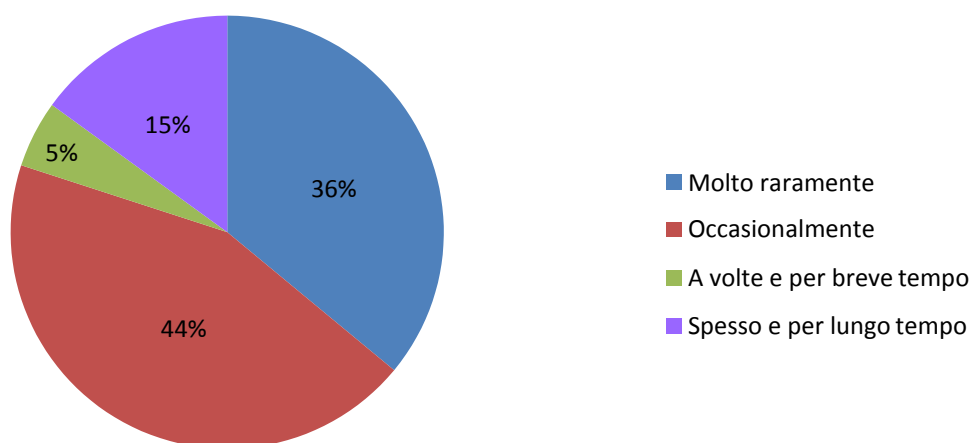
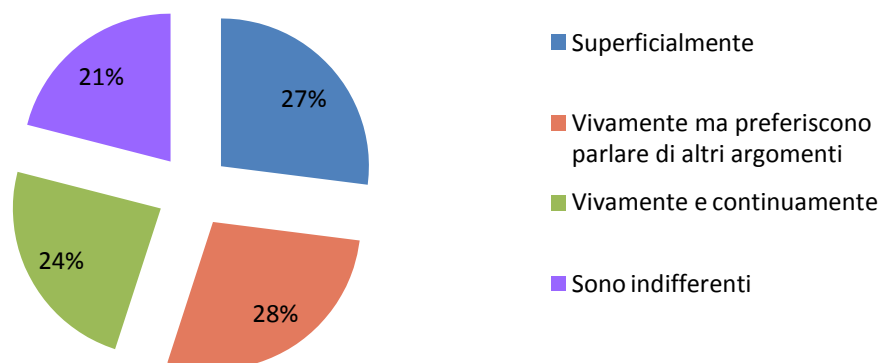
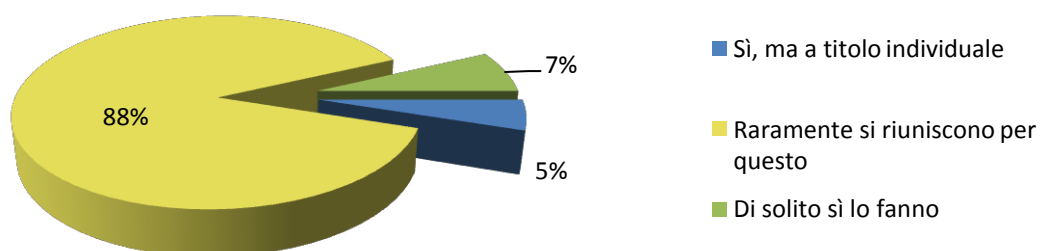


Figura 22

Domanda 11: Quando Lei condivide le sue preoccupazioni circa la vita politica colombiana con altri colombiani in Italia, sente che i suoi interlocutori sono interessati all'argomento...

**Figura 23**

Domanda 12: Secondo la sua esperienza, pensa che i colombiani in Italia si associano per esprimere le loro opinioni riguardante la migrazione e/o la situazione politica colombiana?



4. LA CULTURA RELIGIOSA DEI COLOMBIANI IN ITALIA: CHIESA DI SANTA LUCIA E CHIESA DI DIO MINISTERIALE DI GESÙ CRISTO INTERNAZIONALE

Gabriel Almond e Sidney Verba (1992), gli autori che hanno coniato il concetto di Cultura Politica, affermavano che “parliamo di cultura politica allo stesso modo che potremmo parlare di una cultura economica o *religiosa*” (p.179). Ciò significa che è possibile avvertire una specie di “cultura” condivisa intorno agli aspetti religiosi tenendo conto di certi comportamenti collettivi. Per questo l’obiettivo di questa parte è mostrare come i colombiani che hanno migrato in Italia non interrompono le loro credenze e pratiche religiose di origine, anzi queste si vanno rafforzando nel quadro di una società e una cultura differenti.

Questo proposito sarà messo in evidenza tenendo conto dei contrasti nell’*esperienza religiosa collettiva* dei migranti colombiani in due orientazioni religiose differenti: la cattolica e la neopentecostale. Per quello, è necessario collocarsi previamente nel quadro contestuale della storia religiosa colombiana perché l’esperienza presente si basa su fatti accaduti nel passato che possono essere compresi solo attraverso una prospettiva di *lunga durata* (Braudel, 1970:68).

Per cercare di comprendere la relazione religione-esperienza collettiva migrante, ho scelto a Roma due “centri religiosi” diversi che, nonostante queste differenze sopra enunciate, permettono la comprensione di questa relazione in maniera profonda. La prima ragione per questa selezione si appoggia nel fatto che ambedue hanno la caratteristica di includere i migranti (tra loro latini e colombiani) tanto nel discorso che nella prassi pastorale. La seconda, perché nonostante il provenire da due correnti diverse (cattolica e neopentecostale), l’agire delle due chiese aiuta a comprendere meglio il ruolo della religione nella costruzione dell’identità collettiva colombiana e la sua incidenza nei processi di integrazione del migrante colombiano a una nuova società: quella italiana. Prima, tuttavia, è importante conoscere certi aspetti della storia religiosa del paese per capire in maniera generica come e perché oggi il cattolicesimo in Colombia è solo una delle molteplici espressioni religiose legali (benché sempre maggioritaria) anche se, nel passato, è stato un potere monopolistico che ha esercitato un certo grado di intolleranza rispetto alle altre religioni cristiane e perseguitato le credenze spirituali di indigeni e afrocolombiani.

4.1. BREVE CONTESTO STORICO-RELIGIOSO DELLA COLOMBIA

Prima della cosiddetta “Conquista dell'America”, il territorio colombiano era un luogo di sviluppo di molte culture indigene e diverse concezioni religiose. Con l'arrivo degli spagnoli inizia la conquista militare e spirituale. Durante il XVI esimo secolo le strategie impiegate da vescovi, sacerdoti e funzionari coloniali erano dirette a

introdurre le percezioni del corpo, dello spazio, del tempo e della disciplina occidentale, il modello elaborato dai colonizzatori sulla forma come dovrebbe trascorrere la vita quotidiana degli indigeni. Il progetto, che pretendeva sia cristianizzare che occidentalizzare, non lasciava da parte le relazioni familiari, le gerarchie di genere e la vita materiale dei colonizzati; incluso pretendeva marcare l'impronta del nuovo potere coloniale nei loro corpi quando cercava di generalizzare modelli sulla loro apparenza, i loro vestiti ed i loro capelli (López, 2001: 11)

In modo persuasivo, e in altre occasioni usando la forza e la violenza, la religione dei vincitori si è imposta sulle religioni native (Montoya, 2011). Da quel momento in poi si è cominciato a parlare di un'unica e vera religione (la cattolica) e di alcune religioni pagane che corrispondevano, in principio, ai riti e pratiche spirituali dei nativi americani e, successivamente, ai riti e pratiche degli africani arrivati in America come schiavi (Navarrete, 1995). Attraverso la Santa Inquisizione, i leaders spirituali non cristiani sono stati perseguitati; specialmente gli africani che furono accusati di praticare la magia e la stregoneria (Maya, 2000; Navarrete, 1994; Splendiani, 1997). L'applicazione del Concilio di Trento in America Latina cercò di costruire una religiosità omogenea in tutto il territorio sotto la dominazione spagnola. Con il passare dei secoli, il “paganesimo” indigena e africano è stato quasi sterminato dal territorio, anche se l'ibridazione culturale è stata una interessante forma di resistenza.

Così, molte delle pratiche religiose indigene e africane sono sopravvissute nel tempo perché si sono armonizzate con la religione cattolica dando vita a versioni locali e meticci del cattolicesimo. Alcune di queste versioni, unite a correnti religiose protestanti, a correnti cattoliche alternative e a ideologie critiche del potere della Chiesa Cattolica, d'un lato, e estese alla gente comune (della campagna e della città), d'altro, furono la base, secoli dopo, soprattutto a partire della decade del 1960, del fenomeno chiamato i “nuovi cristianesimi/cattolicesimi”. Esempi sono: il “pentecostalismo etnico” degli indigeni Guambiano e Wayúu in Colombia (Beltrán, 2011; Demera, 2008), il “cattolicesimo informale” degli afrocolombiani sfollati (Demera, 2007), il “cattolicesimo popolare latinoamericano” (Neira, 2011: 214-215), il “cristianesimo popolare” diffuso in tutto il

subcontinente (Díaz, 2008), il “cristianesimo di sinistra” in Cile prima della dittatura di Pinochet (Correa, 1986) o il “pentecostalismo urbano” (Bahamondes & Marín, 2013: 104). Questi movimenti oggi proliferano in America Latina e cercano di stabilire la Chiesa dei Poveri, cioè una chiesa derivata dall’incrocio tra il cattolicesimo e il protestantesimo e caratterizzata dall’essere più compromessa con la realtà e le aspirazioni sociali dei suoi credenti.

In misura minore, durante la epoca coloniale (secoli XVI, XVII e XVIII) la persecuzione religiosa in America Latina si è propagata anche contro credenze, testi, riti e pratiche che erano considerate eretiche come quelle presenti nel protestantesimo (Splendiani, 1996) e nel giudaismo (Navarrete, 2003). I praticanti dell’islamismo a loro volta erano chiamati “infedeli”. Le autorità politiche ed ecclesiastiche parlavano spregiativamente della “setta di Lutero” per riferirsi ai protestanti, di “marrani” (ebrei convertiti) e di “mori” (musulmani cristianizzati). Ad ogni modo le restrizioni imposte dallo Stato e l’ambiente ostile generato dalla chiesa cattolica dall’inizio del processo di colonizzazione, ha avuto come conseguenza che le popolazione ebraica e protestante in America Latina fossero divenute minoritarie e/o poco visibili. Durante questi secoli coloniali, ancor più rara è stata la presenza dei musulmani convertiti al cattolicesimo.

Nel periodo dell’Indipendenza (1810-1830) la Colombia separandosi dalla Spagna ha rotto relazioni politiche con essa e la elite al potere della nuova nazione, chiamati “criollos”, hanno proclamato il cattolicesimo come la religione ufficiale di tutti i colombiani perché consideravano che questo elemento culturale riusciva a mantenere unite tutte le diverse “razze” ed etnie. In maniera deliberata e strategica si mantenevano così i legami spirituali dei “conquistati” con i loro “conquistatori”. Per il nuovo gruppo dominante la religione cattolica era un fondamento e un principio regolatore che poteva fornire una coesione ad una realtà socio-culturale molto diversa.

Tuttavia nel nuovo ordine sociale e politico repubblicano le altre religioni d’origine europeo hanno avuto poco spazio per svilupparsi con tutto che non erano proibite. Inoltre, a metà del secolo XIX, i liberali riformisti hanno proclamato la libertà di culto per un breve periodo. Nel 1886 il governo della “Rigenerazione”, in un atto di riconciliazione con la Spagna e il Vaticano, dichiarò nella Costituzione Politica della Colombia, nell’articolo 38, che “la religione cattolica, apostolica e romana è quella della Nazione” e nell’articolo 41 che “l’educazione pubblica sarà organizzata e diretta in accordo con la Religione Cattolica”. Un

anno dopo, nel 1887, la Colombia ha firmato un nuovo Concordato con il Vaticano per mezzo del quale si garantiva autonomia e indipendenza alla Chiesa cattolica e si ratificava che l'educazione pubblica rimaneva a suo carico e basata su i suoi principi morali (González, 1997). In termini pratici era chiaro che il cattolicesimo doveva essere la religione della società colombiana. Alcuni decenni prima, durante le riforme politiche a metà del XIX esimo secolo, i liberali hanno provato a controllare il tradizionale potere politico, economico e ideologico della Chiesa cattolica attaccando i principali privilegi che godeva sin dall'epoca della Colonia. Quindi, la nuova egemonia politica conservatrice (iniziata con Núñez nel 1886 fino al 1930) pretese restituire il protagonismo sociale e culturale della Chiesa Cattolica minacciato nei decenni anteriori (Cortés, 2010).

Nella seconda “repubblica liberale” (1930-1945), i gerarchi della Chiesa Cattolica e i leaders del Partito Conservatore si sentirono di nuovo minacciati e, quindi, apparvero di nuovo le critiche contro i governi liberali, ossia, contro gli allora presidenti Olaya Herrera e López Pumarejo. Come promotori in Colombia dell'ingresso d'altre ideologie politiche (socialismo e comunismo), di circoli segreti (le logge massoniche) e d'altre credenze religiose (il protestantesimo), a scapito delle ideologie, le forme di sociabilità e le credenze “proprie” e “native” come lo erano il conservatorismo, le confraternite religiose e il cattolicesimo, i governi liberali furono accusati di essere nemici della “civiltà cristiana” (Carballo, 2013: 74). In base a queste considerazioni, nei successivi governi del Partito Conservatore, soprattutto durante l'epoca de “La Violenza” (1947-1958), le chiese protestanti sono state perseguitate dai conservatori che si basavano su un cattolicesimo dogmatico. In una rivista dei gesuiti -*Revista Javeriana*- si avvisava nel 1946 su di una “invasione” da parte dei “nemici pericolosi” del cattolicesimo, vale a dire, della “setta protestante”. Si indicava che la strategia principale usata dai protestanti in tutta l'America Latina consisteva nel promuovere la “libertà di religione” (Murphy, 1946). Il gesuita Eduardo Ospina (1952a, 1952b, 1952c), nei suoi articoli pubblicati nel 1952 spiegava che il protestantesimo era pieno di errori: interpretazione privata della Bibbia, dispersione in sette, scetticismo religioso e ateismo pratico, tra gli altri. Ad Antioquia, il vescovo cattolico Miguel Angel Builes diceva che il protestantesimo era un insieme di sette divise e che si era propagato in Colombia con il proposito di dividere il popolo cattolico di Dio (Cfr., Carballo, 2013: 74). Inoltre sosteneva che i leaders del protestantesimo (Lutero, Calvino, Zuinglio ed Enrico VIII) erano stati uomini lussuriosi e immorali (Builes, 1957: 304-307).

In termini politici, i protestanti in Antioquia sono stati anche accusati di voler instaurare un imperialismo nordamericano provocando un caos istituzionale (Carballo, 2013: 99-100 e 110). Paradossalmente, si pensava anche che le idee e credenze protestanti in Colombia, pur avendo origine nei paesi capitalisti come l'Inghilterra e gli Stati Uniti, promuovevano il materialismo e il comunismo (Italicus, 1953).

Questo discorso dogmatico e poco coerente fino a qui descritto metteva sullo stesso piano questioni diverse e opposte (capitalismo, materialismo, liberalismo, massoneria, protestantesimo, socialismo e comunismo). Con l'intento di spiegare in maniera "più comprensibile" una realtà così complessa ai parrocchiani, i gestori decisero ricorrere al riduzionismo esplicativo. È così che la Colombia a metà del XX esimo secolo era frammentata in due parti inconciliabili. Una parte, costituita dal Partito Conservatore e la Chiesa Cattolica; dall'altra, quella costituita dal Partito Liberale e il protestantesimo. In questo senso la prima fazione difendeva la "vera e autentica" identità nazionale mentre la controparte voleva cambiare questa stessa identità introducendo elementi esterni alla cultura colombiana. In questo modo, la violenza che ha caratterizzato quest'epoca, che ha messo in lotta liberali contro conservatori, era anche fomentata dalla intolleranza religiosa.

Il patto del "Fronte Nazionale" (in vigore tra il 1958 ed il 1974) ha permesso ai due partiti tradizionali di mettere fine a "La Violenza" che aveva avuto come conseguenza la morte di migliaia di persone e sfollati. Questo nuovo contesto storico facilitò che da qui in poi i due partiti politici che erano in lotta tra loro potessero convivere in pace. La persecuzione ufficiale contro le chiese protestanti diminuì anche se la discriminazione nei riguardi delle chiese e i credenti non cattolici non scomparve definitivamente. La discriminazione continuò nonostante il nuovo spirito di tolleranza promulgato con il Concilio Vaticano II. Nel contesto della filosofia di questo concilio, si svolge la Conferenza Episcopale Latinoamericana (Medellín, 1968) con l'intenzione di fomentare un maggior compromesso con la realtà sociale ed economica dei poveri e di promuovere il rispetto agli altri credi religiosi. Nel 1973, in un nuovo Concordato, si stabilì che il cattolicesimo era la religione maggiormente praticata in Colombia, ma non l'unica (Martín Sánchez, 1973: 167).

A dispetto di questo nuovo discorso di tolleranza e di rispetto che è emerso dopo l'epoca de "La Violenza" e della sanzione del Concilio Vaticano II a Roma, la gerarchia ecclesiastica colombiana ha mantenuto una posizione conservatrice in difesa di alcuni privilegi storici e di alcuni principi ortodossi che sono stati criticati e non seguiti sia fuori che dentro il

cattolicesimo. Effettivamente, all'inizio della decade del 1960 -come è successo in tutto l'Occidente- la popolazione colombiana aveva già adottato nella sua vita quotidiana nuove linee di condotta che entravano in contraddizione con le idee inflessibili della gerarchia cattolica nazionale. Questo silenzioso processo di secolarizzazione della società si è manifestato in diversi ambiti (anche se non in tutti) e in diversi gradi. Per esempio, le donne si inserirono in maniera più ampia sia al mercato di lavoro che al sistema universitario; le pratiche anticoncezionali divennero comuni; aumentarono i divorzi; anche crebbero le coppie di fatto ed è accaduto quello che fu chiamato la "crisi di vocazione" la cui si caratterizzava per un minor interesse per la vita religiosa e il declino dello status del sacerdote (Arias, 2009: 81). Oltre a questo, in seno alla chiesa cattolica, un gruppo minoritario ma importante ha rifiutato in modo duro la connivenza delle gerarchie con le élite potenti della società. Secondo questi sacerdoti socialmente compromessi, la disattenzione verso i poveri, i bisognosi e i deboli era qualcosa di imperdonabile per la Chiesa. In America Latina queste posizioni politiche che legavano il marxismo con il cristianesimo erano rappresentate dal movimento della Teologia della Liberazione e hanno suscitato diffidenza da parte del papa Giovanni Paolo II e di chi poi sarebbe il papa Benedetto XVI (Silva, 2009: 96). In Colombia il caso più eclatante è stato quello del prete Camilo Torres Restrepo che, insieme con altri preti spagnoli, brandì le armi per lottare per la rivoluzione nell'Esercito di Liberazione Nazionale (ELN). In questo contesto di nuovi orientamenti e pratiche lontani dai precetti rigidi dei leaders cattolici, la preoccupazione nel Nordamerica per fermare nella regione la diffusione del comunismo e degli effetti della Rivoluzione Cubana (1959) ha facilitato una maggior presenza di missionari evangelici che si interessarono nella ri-cristianizzazione dell'America Latina (Pereira, 1996: 44).

A questo punto possiamo concludere che l'America Latina tutta, a metà del XX esimo secolo, era teatro di una importante *trasformazione nel campo religioso* derivata dal divorzio tra gli interessi della chiesa cattolica, da un lato, e delle preoccupazioni dei fedeli, dall'altro. In Colombia questa divisione continuò ampliandosi per alcuni decenni in più, anche se la regione ha provato di risanarla a partire del cambio di orientamento dettato dal Vaticano. Per questo motivo, durante le decadi del 1960, 1970 e 1980, la Chiesa cattolica colombiana era considerata una delle più conservatrici dell'America Latina. Anzi, si considera che "solo alla fine degli anni ottanta, e soprattutto all'inizio dei novanta, si sarebbe osservato un compromesso più chiaro con le esigenze di una società più giusta e inclusiva" (Arias, 2009: 88).

Quando agli inizi della decade del 1960 questa lontananza con la gerarchia clericale era più evidente, i fedeli cattolici -delusi con una istituzione che si mostrava esclusiva e lontana dalle proprie necessità spirituali- hanno iniziato a slittare verso *nuove forme di espressione della religiosità*. A questo proposito, per esempio, una ricerca realizzata con novanta leaders religiosi pentecostali di Bogotá intervistati e/o partecipanti all'inchiesta nel 1994 ha mostrato che “nella maggior parte dei casi” il passaggio verso le chiese pentecostali avveniva perché si sentiva “una frustrazione della offerta religiosa cattolica” (Pereira, 1996: 47). In tempi più recenti (2013-2014), una ricerca portata a termine dal Pew Research Center degli Stati Uniti in America Latina con trenta mila interviste realizzate a persone adulte mostrava che un 15% di queste persone non si identificavano con il cattolicesimo pur provenendo da famiglie cattoliche. In Colombia, nel quadro della stessa ricerca, il 74% delle persone che oggi si considerano “protestanti” (la gran maggioranza pentecostali e neopentecostali) affermano che da bambini sono cresciuti e formati attraverso la religione cattolica. Contemporaneamente, qualcosa di simile è accaduto con il denominato “protestantesimo storico”, movimento religioso minoritario in Colombia. Paradossalmente la fede cristiana non è diminuita nella società ma al contrario è diventata più forte, nonostante l'insoddisfazione religiosa che si verificava sia nel cattolicesimo che nel protestantesimo.

Le chiese *pentecostali, neo-pentecostali e carismatiche* costituiscono queste nuove forme, più flessibili e vicine al credente, attraverso le quali i bisogni spirituali della gente possono essere espressi in modo meno rigido e con più emozione. A questo proposito va notato che, mentre per i leaders spirituali il chiarire teologicamente quando accade veramente il battesimo con lo Spirito Santo segna una differenza centrale tra l'essere pentecostale, neo-pentecostale o carismatico, per la grande massa di credenti questo è un argomento meno importante e, in qualche misura, incomprensibile. Per i fedeli non cattolici quello che veramente interessa è il ruolo che adempie la religione nelle loro vite pratiche, cioè, per loro quello che è importante è come la religione è vissuta nel quadro di una quotidianità marcata dal fatto migratorio; motivo per il quale in questo capitolo ci orientiamo per una “definizione funzionalista” piuttosto che per una “definizione sostantiva” della religione, come ha distinto il professore Enzo Pace (2007). Tuttavia, questo orientamento analitico prende in considerazione come punto di partenza il riconoscimento delle voci degli attori (la nozione d'utilità che loro ci lasciano vedere nelle loro testimonianze) e l'importante osservazione di Roberto Cipriani (2009) quando afferma che “un contributo fondamentale alla definizione di ciò che si possa intendere

e definire come religione viene anche dalla ricerca sul campo, che orienta e verifica, suggerisce e puntualizza” (p. 15). Pertanto, in questo approccio sociologico, non interessa tanto il piano discorsivo teologico ma sì ci concentreremo maggiormente sugli *aspetti sociali*. Detto altrimenti, per questa ricerca queste tre forme dottrinali di denominare la spiritualità cristiana non dipendente dalla Chiesa cattolica né da quelle protestanti storiche possono essere perfettamente contenute in termini più generali quali “*nuovi movimenti religiosi*” o “*nuovi cristianesimi/cattolicesimi*”.

Questa formula, oltre ad ovviare una problematica che è distante dagli interessi sociologici, permette anche convalidare che, come ha dimostrato nei suoi studi lo storico e sociologo francese Jean-Pierre Bastian, l’America Latina in generale ha assistito a una “mutazione religiosa” negli anni ‘60 del XX secolo che ha rotto i moduli ufficiali del cristianesimo noti fino a quel momento e che, quindi, significò la formazione di nuove spiritualità basate sul *sincretismo religioso* e nella *reinterpretazione flessibile dei dogmi*. Tuttavia, sempre con l’interpretazione di Bastian (2006), queste forme spirituali “nuove” non sono del tutto inedite né partono da zero, ma “nascono piuttosto dalla cultura religiosa cattolica popolare” (p. 52).

Per Bastian (2006), a differenza dei protestantesimi del XIX secolo che si caratterizzano per essere religioni della scrittura, civile e razionale e che nacquero dalla “cultura del liberalismo radicale, democratico e legato ad una pedagogia della volontà individuale”, i *protestantesimi popolari contemporanei* sono religioni di oralità, emotive, frizzanti e di “tradizione endogena”. L’autore prosegue dicendo che “questi protestantesimi e pentecostalismi oggi giorno non sono elementi portatori di una cultura religiosa e politica democratica” (p. 52).

Ma, come si vedrà più avanti, questa caratterizzazione dei “nuovi movimenti religiosi” fatta per Bastian non è totalmente soddisfacente in molti casi e in molti dei suoi aspetti fondamentali dal momento che l’universo a cui si riferisce, come egli avverte, è davvero molto grande e molto diversificato.

In primo luogo, per quel che riguarda le “religioni dell’oralità”, per esempio, come si è visto nel caso che qui abbiamo affrontato, la Chiesa di Dio Ministeriale di Gesù Cristo Internazionale-IDMJI realizza molti dei suoi riti stimolando la lettura e l’interpretazione della Bibbia. Ha anche pubblicato un libro tascabile che la maggior parte dei fedeli usa ed è dove si incontrano tutti i cori e inni che si cantano nei rituali. Infine, ha un sito web che offre informazione scritta, audiovisiva e aggiornata concernente la chiesa. In secondo luogo, per

quanto riguarda l'idea che le chiese pentecostali e neopentecostali “non sono elementi portatori di una cultura religiosa e politica democratica”, la stessa IDMJI attraverso il suo partito politico a livello nazionale ha promosso iniziative legislative con l'obiettivo di favorire la società nel suo complesso. Per esempio, una iniziativa incentrata sul rafforzamento dell'“economia del popolo” formalizzando il lavoro dei disoccupati che per proprio conto commercializza oggetti per la strada, senza garanzie di un posto di lavoro; un altro tema di preoccupazione è stato quello di fermare l'abuso sessuale dei bambini; un altro, proteggere le donne attaccate con l'acido in faccia; un altro, fermare l'abitudine di rimozione del clitoride nelle ragazze delle comunità indigene *chocoanas*. Inoltre, lo stesso partito guidò il disegno di legge che ha cercato di rafforzare la vita democratica nazionale punendo la discriminazione di tutti i tipi (Legge 1482 del 2011). Così, come si può vedere, vi sono alcune chiese neo-pentecostali che di fronte alla società non solo pensano a come diffondere i loro dogmi o difendere le proprie posizioni, ma, oltre a questo, anche contribuire a trovare soluzioni ai problemi sociali.

Un'analisi realizzata nel 2009, sulla base di indagini condotte in diversi paesi dell'America Latina, ribadisce la precedente obiezione all'interpretazione di Jean-Pierre Bastian. Per l'autore di questa analisi, legato all'Università di Vanderbilt (negli Stati Uniti), si può concludere che in tutta la regione il rapporto tra religione e democrazia è più positivo nel caso delle religioni protestanti ed evangelici e più negativo nel caso della Chiesa cattolica e dei Testimoni di Geova (Díaz-Domínguez, 2009: 7). Così, in America Latina, sembrerebbe che i “nuovi movimenti religiosi” tendono ad aumentare un po' più la democrazia piuttosto diminuirli.

Secondo Bastian, il movimento pentecostale sorse all'inizio del ventesimo secolo nella periferia di Los Angeles, negli Stati Uniti, all'interno di gruppi di persone povere. Da Los Angeles, questo nuovo movimento religioso si diffuse al resto degli Stati Uniti e in America Latina. Nel 1910 nel porto di Valparaiso in Cile e nel 1914 nel nord-est del Messico (regione di frontiera con lo stato della California) e nel nord-est del Brasile si organizzarono i primi di questi gruppi religiosi in questa regione dell'emisfero occidentale. In America Latina il “pentecostalismo” (espressione generica di Bastian) è un movimento molto eterogeneo la cui caratteristica principale di ordine storico fu che

passò completamente inosservato fino agli anni Cinquanta, limitandosi alle popolazioni emarginate e analfabeta, tra i settori sociali oppressi e emarginati, ignorati dalle élite sociali e le avanguardie ideologiche liberali e protestanti (...). La diffusione e l'espansione si accelerò nel 1950 nella misura in cui le popolazioni e le società latinoamericane vissero cambiamenti drammatici a partire dalle allora migrazioni di massa dei contadini verso quelle che sarebbero diventate le grandi metropoli (...). Questi contadini arrivati alle città vivevano in quello che viene chiamato uno stato di anomia, di perdita di valori, perdendo il proprio mondo tradizionale ed entrando in un contesto in cui prevale la razionalità di lavoro in una società "moderna" che spezzava le forme di comprensione che questi migranti avevano di se stessi. Pertanto i pentecostalisti, come nuove forme di associazione incentrate sull'oralità, sull'emozione, sulla fede cristiana nello spirito santo e sui fenomeni di tipo glossolalico (...), esperienze legate anche alle vecchie tradizioni della taumaturgia e dell'esorcismo, furono movimenti che in realtà interessarono ai contadini migranti verso le grandi città. Loro trovarono nel pentecostalismo uno spazio di ristrutturazione comunitaria e un modo di riformulare le loro tradizioni in un contesto nuovo e urbano (Bastian, 2006: 45).

La forte ibridazione culturale che il pentecostalismo manifestò dal 1950 e che comprende addizionali credenze e pratiche quali testimonianze pubbliche, le profezie, le visioni, i sogni, le rivelazioni, i canti allegri composti con ritmi locali e grande emozione nelle preghiere di ringraziamento e di petizione insieme alla promessa di un cambiamento di vita (abbandonare la tossicodipendenza e l'alcolismo, ritrovare la voglia di vivere, superare la crisi economica personale, ristabilire la pace in casa, ecc), spiega in gran parte il successo immediato di queste nuove chiese in paesi come il Guatemala dove il numero di seguaci del pentecostalismo è cresciuto di sette volte tra il 1960 e il 1985 (Pédrón, 2008: 359). Allo stesso modo, un decennio fa in Brasile e in Cile la popolazione seguace di un culto pentecostale era il 20% della popolazione totale, secondo le stime di Bastian (2006: 47).

Con la comparsa dei loro leaders nei mass media (radio e televisione), queste chiese ampliarono il loro pubblico. Infine, con la conseguente creazione di partiti e movimenti politici a partire dalla base sociale composta da credenti, queste chiese estesero la loro influenza a tutta la società per incidere, con le loro opinioni, i loro voti e le loro alleanze, nella definizione di politiche pubbliche su questioni quali la sessualità, la procreazione, il matrimonio, l'aborto e l'adozione, tra gli altri, che interessano direttamente la popolazione femminile e non eterosessuale. Rispetto ai precedenti, un elemento comune a tutte queste chiese è la loro posizione conservatrice.

Per quanto riguarda la Colombia, il popolare successo di queste chiese è arrivato molto più tardi rispetto al resto dell'America Latina dovuto alla già accennata resistenza delle gerarchie cattoliche fino alla fine del 1980 e l'inizio del decennio seguente. L'atto che ha contribuito a

questo cambiamento è stata la nuova Costituzione del 1991, nel cui disegno parteciparono i rappresentanti del nuovo movimento religioso. Per arrivare a questo punto, eppure, le nuove chiese in precedenza hanno dovuto passare attraverso un processo di lotta su due livelli: a) affrontare il disprezzo e la diffidenza espresse dall'élite politica e la gerarchia cattolica e b) costituire una alternativa alla religione ufficiale in crisi. Questo sforzo implicava, in primo luogo, cercare punti d'accordo tra le tante nuove chiese (che alla loro volta erano divise e disperse) e, in secondo luogo, superare la propria riluttanza a partecipare alla politica a causa della forte associazione che la società colombiana fa tra il servizio pubblico e la corruzione.

Per raggiungere questa unione strategica non era sufficiente la buona volontà dei leaders delle varie chiese, ma era anche necessario un momento opportuno che incitava a fare questo passo. E quel momento è arrivato nel 1990 con la formazione di un'Assemblea Costituente. Tenuto conto della portata che questa assemblea aveva e la sfida di definire la nuova direzione costituzionale e istituzionale del paese, partecipare a questa Assemblea era importante per i "nuovi movimenti religiosi". Ma se volevano incidere nel nuovo disegno della democrazia, dovevano farlo come una forza più unita. Il frutto di questa assemblea fu la Costituzione del 1991, considerata una delle più progressiste in America Latina.

Per quanto riguarda il secondo (superare la propria resistenza di partecipare alla politica), va sottolineato che in Colombia, mentre le istituzioni politiche come il Congresso della Repubblica hanno una cattiva immagine, la Chiesa cattolica e in generale l'ambito religioso, invece, hanno una buona immagine pubblica. E questo accade nonostante il disappunto progressivo con il clero cattolico nel corso dei decenni precedenti e la diffidenza che alimenta la stampa contro i nuovi movimenti religiosi. Ad esempio, in un sondaggio condotto all'inizio del primo decennio del XXI secolo, la Chiesa cattolica aveva un'immagine favorevole del 75% ed una sfavorevole del 20% mentre il Congresso aveva un'immagine positiva inferiore (41%) a quella negativa (45%) (Londoño, 2004: 15). Ma più di dieci anni dopo (aprile 2015), questo parere favorevole sulla Chiesa cattolica cadde di 5 punti però essa continuava a rimanere una delle istituzioni più ampiamente accettata nella società. L'opinione pubblica nei confronti del Congresso, invece, aveva già raggiunto il 63%, che ha reso di essa l'istituzione peggior valutata del paese ("Colombia Opina", 2015). In altre parole, questo significa che la cultura colombiana ha un approccio molto negativo verso l'oggetto "politico" e un'orientazione molto più positiva per l'oggetto "religioso". In pratica, questo spiega perché (ad eccezione di un strato sociale ben definito e circoscritto al settore accademico,

intellettuale e di sinistra o liberal-progressista) il colombiano corrente si auto-identifica facilmente come “apolitico” ma non come “ateo” o “non religioso” o “anticlericale”. Infatti, nel 2014 solo il 6% dei colombiani intervistati nella citata ricerca del Pew Research Center degli Stati Uniti ha affermato di essere ateo, agnostico o non professare alcuna religione (p. 17).

Dato che la congiuntura dell'Assemblea Costituente ha aperto un'opportunità di partecipazione politica, molte delle nuove chiese pentecostali e neo pentecostali costituirono una forza unita temporanea il cui scopo principale era quello di espandere il campo religioso ufficiale attraverso l'annullamento del confessionale dello Stato colombiano. Il Movimento Unione Cristiana, sostenuto dai protestanti storici (luterani, battisti e presbiteriani), pentecostali e neo-pentecostali o carismatici, fu rappresentato dai avvocati e leaders spirituali cristiani Jaime Hurtado e Arturo Ortiz Borda Mejía. A quel tempo rappresentavano un'importante “comunità dei credenti” costituita per più di 2 milioni di persone (oggi si parla di 8 milioni), migliaia di pastori e 40 licei (“La Voz de Dios”, 1991). Ortiz Hurtado e Mejía Borda, sulla base delle richieste provenienti da chiese non cattoliche, hanno chiesto “gli stessi diritti e privilegi che hanno avuto la Chiesa Cattolica da parte dello Stato e che comprendeva, tra gli altri, l'esenzione fiscale e il riconoscimento della personalità giuridica per le chiese evangeliche”. Si voleva rovesciare l'egemonia della Chiesa Cattolica che si era rafforzata dal Concordato del 1887, ma questo non significava che stavano cercando la separazione tra religione e politica (Arévalo, 2013). Ma al di là degli aspetti religiosi (libertà di religione e Stato laico) e le questioni morali (aborto, pornografia e famiglia eterosessuale), un'altra grande preoccupazione di questi rappresentanti politici non cattolici è stata quella di rafforzare la partecipazione delle minoranze etniche, politiche e religiose nel Congresso.

Alla fine, in termini costituzionali, è stato possibile che la Costituzione del 1991, nel suo articolo 19, dichiarasse come un diritto fondamentale che:

La libertà di culto è garantita. Ogni individuo ha il diritto di professare liberamente la propria religione e di diffonderla individualmente o collettivamente. Tutte le religioni e le chiese sono egualmente libere davanti alla legge.

Nel 1994, in termini giuridici, è stato possibile che nella legge 133 (nota come “Legge sulla libertà religiosa” che mette in pratica l'articolo 19) si esprimesse che “nessuna chiesa o religione è né ufficiale o di stato”, che “il potere pubblico proteggerà le persone nelle loro

credenze” e che lo Stato “riconosce la diversità di credenze religiose, le quali non costituiranno motivo di disuguaglianza e di discriminazione di fronte alla legge” (Costituzione colombiana 1991, articoli 2-3). Così, dalla Costituzione del 1991, le chiese appartenenti ai “nuovi movimenti religiosi” sono cresciute in Colombia. Se prima del 1991 erano decine di questi movimenti, dopo il 1991 sono migliaia. Il quotidiano nazionale leader, *El Tiempo*, ne stimava circa 4.950 nel mese di ottobre 2013 (“Entre 15 y 20 nuevas iglesias...”, 2013).

Inoltre, la presenza di queste nuove chiese si fa sentire sempre più nella vita politica in due modi: creando movimenti o partiti propri e/o appoggiando candidati politici locali, regionali e nazionali di altri partiti. Ad esempio, la *Misión Carismática Internacional* fondò nel 1989 il Partito Nazionale Cristiano -PNC-, la *Cruzada Estudiantil y Profesional de Colombia* ha creato nel 1992 il partito C4 (Compromiso Cívico y Cristiano por la Comunidad) e la Chiesa di Dio Ministeriale di Gesù Cristo Internazionale (in spagnolo, *Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional*; da qui in poi: IDMJI) fondò il proprio partito nell’anno 2000 con il nome di Movimento Indipendente di Rinnovazione Assoluta-MIRA. Claudia Rodríguez de Castellanos, suo marito César Castellanos, Jose Maria Villanueva, Luis Enrique Salas e Claudia Wilches, della chiesa *Misión Carismática Internacional*, sono stati membri del parlamento per il PNC o in alleanza con altri partiti. Claudia Rodriguez, inoltre, è stata ambasciatrice della Colombia in Brasile durante il governo di Alvaro Uribe. Jimmy Chamorro, figlio del fondatore della chiesa *Cruzada Estudiantil y Profesional de Colombia*, è stato un senatore tra il 1994 e il 2006 ed è stato di nuovo eletto dal 2014. Nel frattempo, il partito MIRA è riuscito ad avere quattro membri del Congresso nelle elezioni del 2010, tra cui la figlia della principale leader dell’IDMJI.

Oltre a questo, è noto lo sforzo compiuto dai diversi candidati presidenziali per vincere l’adesione dei leaders di queste chiese e dei loro fedeli. In una visione braudeliana a lungo termine, è una realtà che in Colombia, in un diverso contesto storico di quello Coloniale, di nuovo la religione e la politica si intersecano. Infatti, come sostiene un giornale nazionale (*El Espectador*), i voti dei cosiddetti “cristiani” o “evangelici” oggi costituiscono “un capitale elettorale che non può essere ignorato” (“Del púlpito a la política”, 2014).

In breve, è chiaro che questo sforzo realizzato dai “nuovi movimenti religiosi” a partire dagli anni 1980 (un decennio prima della Costituzione del 1991) ha avuto due importanti

conseguenze che parzialmente hanno trasformato tanto la *cultura politica* come la *cultura religiosa dei colombiani*. La prima conseguenza, sviluppata nello stesso campo religioso, ha fatto sì che la Colombia sia, sempre più, un paese che passa dal *cristianesimo cattolico* al *cristianesimo pentecostale*, secondo un esperto sociologo colombiano nel campo delle religioni evangeliche (Beltrán, 2013). E la seconda conseguenza (in campo politico) ha fatto sì che questo paese, invece di essere passato da uno Stato confessionale a uno Stato laico, come originariamente previsto con la Costituzione del 1991, in realtà è passato da essere uno *Stato cattolico* a essere uno *Stato cristiano* (Gómez Buendía, 2014).

4.2. CULTURA RELIGIOSA E ESPERIENZA MIGRATORIA DEI COLOMBIANI IN ITALIA

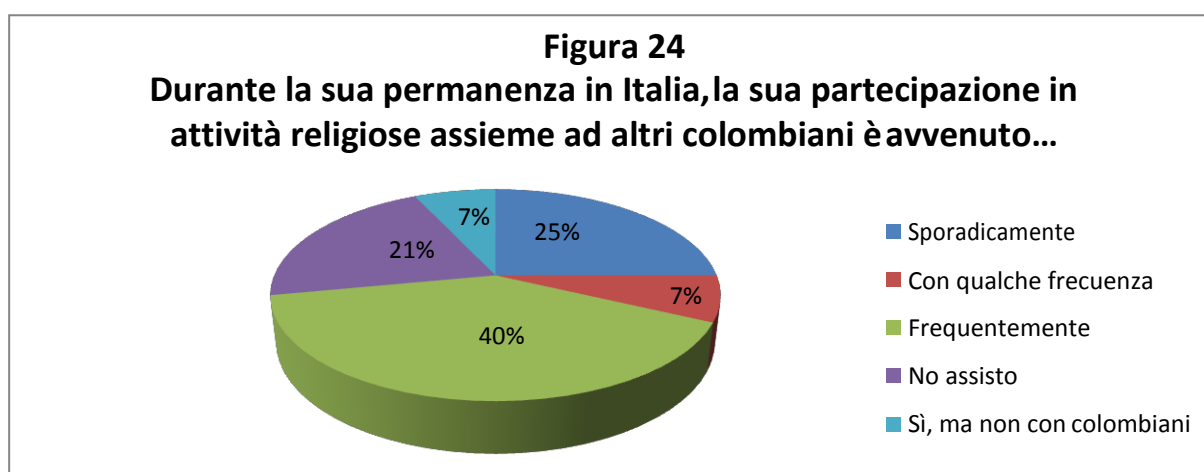
A partire dalla realizzazione di questo esercizio di sintesi per catturare un contesto così complesso come è il campo religioso colombiano, e tenendo conto che continua ad essere una realtà nel pieno processo di cambiamento, è che in questa parte del Capitolo 4 si sta cercando di comprendere come la “cultura religiosa dei colombiani in Italia” viene vissuta e sperimentata collettivamente nella condizione di migrazione.

Per comprendere l’esperienza migratoria collettiva dei colombiani dal punto di vista religioso, come già detto, abbiamo scelto due centri religiosi di diversa guida istituzionale-spirituale: la Chiesa di Dio Ministero di Gesù Cristo Internazionale (IDMJI), una chiesa neo-pentecostale colombiana di sorprendente crescita negli ultimi anni, e la chiesa cattolica nella parrocchia di Santa Lucia.

Prima di iniziare con l’analisi dei dati raccolti nella ricerca empirica vorrei esporre congiuntamente i risultati dell’informazione ottenuta. In primo luogo, ciò che i 100 intervistati risposero nel *sondaggio* condotto tra marzo e luglio 2012 alle 6 domande su vari aspetti della cultura religiosa dei colombiani. In secondo luogo, i commenti delle persone riunite attraverso le 32 *interviste informali* condotte tra aprile 2012 e marzo 2013. Queste diverse opinioni derivate dal sondaggio e dalle interviste informali, insieme al contesto storico descritto nelle pagine precedenti, servirono come supporto per catturare meglio (da due prospettive diverse, la quantitativa e la qualitativa) la conoscenza della cosiddetta “*cultura religiosa colombiana*”.

4.2.1. Dati e analisi tematica: risultati del sondaggio e delle interviste informali

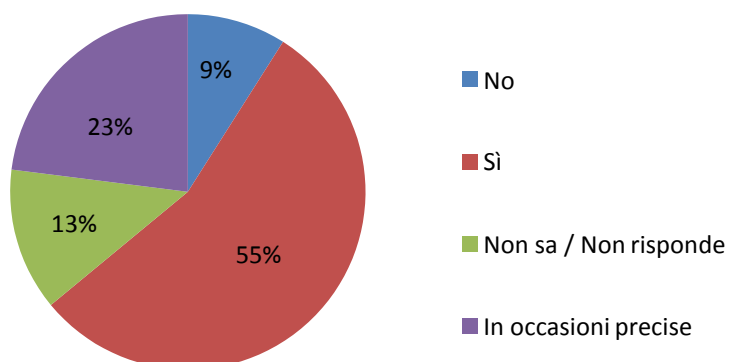
Di fronte alla prima domanda del sondaggio, volta a stabilire se i migranti colombiani in Italia frequentano insieme ad altri colombiani attività religiose a Roma (principalmente messe o riti simili in altre religioni diversa da quella cattolica), e con che frequenza, è stato possibile determinare che il 79% degli intervistati ha dichiarato che sì ha frequentato (SCI, 2012, Domanda 1). Una cifra alta ma non sorprendente data la storia e la tradizione religiosa del paese che ha reso la Colombia il secondo paese per maggior numero di fedeli in America Latina (82%), come recentemente riportato dalla BBC di Londra (2015).



Tuttavia, se analizziamo attentamente, la cifra del 79% assume un valore adeguato alla realtà dei cambiamenti nella cultura religiosa colombiana negli ultimi decenni in cui spiccano due fenomeni: da un lato, un marcato aumento del disincanto verso il cattolicesimo e, dall'altro, un aumento della fede dato che le altre religioni cristiane (protestanti storiche, pentecostali e neo-pentecostali) sono venute a soddisfare le esigenze spirituali dei colombiani disillusi dal cattolicesimo. Infatti, da tale cifra del 79%, solo la metà (40%) ha risposto che hanno partecipato spesso alle attività religiose, il 7% ha risposto che ha partecipato con una certa frequenza, il 25% ha risposto che lo faceva sporadicamente e un altro 7% ha risposto che ha partecipato ma non in compagnia dei colombiani. Un quinto degli intervistati (21%), invece, ha detto che non ha assistito ad alcun atto religioso (SCI, 2012, Domanda 1). Anche se il 21% sembra una percentuale elevata, mettendo a confronto diverse indagini focalizzate verso la cultura religiosa fatta in

Colombia in anni diversi, vediamo che l'apatia religiosa dei colombiani in Italia è inferiore a quella dei colombiani che restano nel loro paese. In un sondaggio condotto nel 1985 con 2.800 persone in diverse città della Colombia, è stato rilevato che il 32,3% degli intervistati ha dichiarato di non partecipare a nessun atto religioso. Inoltre, in quel momento circa il 55% affermò che la Chiesa cattolica stava “perdendo influenza nella vita nazionale” (“El que peca y reza”, 1985). Tre decenni più tardi, in un altro sondaggio con 1.200 persone, il 35% ha dichiarato di non praticare alcuna religione (“90% de los colombianos practica libremente su religión”, 2014). Il fatto di emigrare, allora, aumenta i livelli di religiosità dei colombiani, almeno nelle sue manifestazione esterne -p.e., partecipare a eventi religiosi pubblici-, è ciò che ci mostrano i dati qui analizzati quantitativamente. Un effetto opposto accade nel interesse per la politica, come si è visto nel capitolo precedente. In questo senso, le risposte alle domande 2 e 3 del sondaggio e una serie di commenti da parte di alcuni intervistati danno sostegno a questa ipotesi.

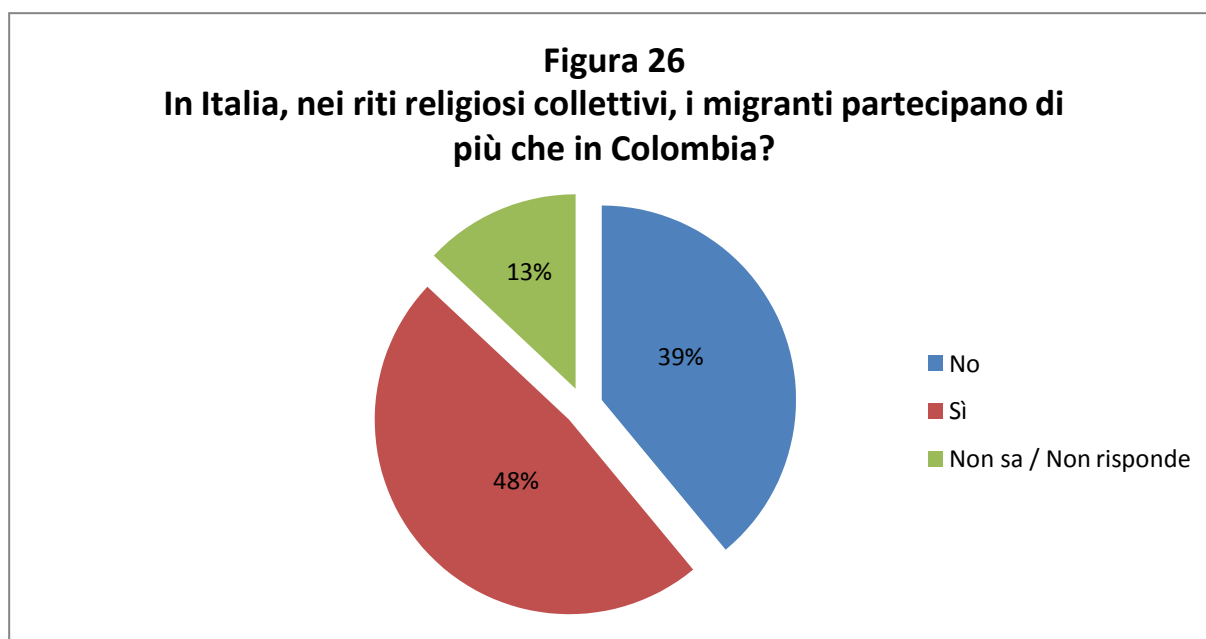
Figura 25
I riti religiosi dei colombiani in Italia sono essenziali nella sua vita come migrante?



Rispetto alle quattro possibili risposte alla domanda 2 (“Considera che i riti religiosi sviluppati collettivamente dai colombiani in Italia sono una parte essenziale della sua vita come migrante?”), al “sì” ha risposto il 55%, mentre al “no” solo il 9%. A cui va aggiunto che il 23% afferma che i riti religiosi sono importanti per loro, ma in momenti molto particolari e specifiche. Il restante 13% non ha risposto (SCI, 2012, Domanda 2). Possiamo

parzialmente concludere che la maggior parte degli intervistati vede nei rituali religiosi un elemento molto importante per condurre la propria vita come i migranti in Italia.

Alla domanda 3 (“Secondo Lei, in Italia, nei riti religiosi collettivi, i migranti colombiani partecipano di più che nel proprio paese?”), quasi la metà dei rispondenti (48%) ha risposto sì, il 39% ha risposto di no e, ancora una volta, il 13% non ha risposto (SCI, 2012, Domanda 3). Anche in questo caso si nota una percentuale elevata rispetto all’idea che i migranti in Italia sono più vicini alla religione.



In accordo alla maggioranza di risposte delle prime tre domande del sondaggio, in sintesi possiamo dire: a) che i migranti in Italia affermano di partecipare spesso a eventi religiosi collettivi dove incontrano altri colombiani (40%), b) che questi riti religiosi sono molto importanti nelle loro vite come migranti (55%) e c) che i colombiani partecipano a questi riti collettivi molto più qui che quando erano nel proprio paese (48%). A differenza della questione politica che genera divisioni e produce tanto ripudio tra i colombiani all’interno e all’esterno del paese, l’aspetto religioso tende invece a generare alcuni (limitati) livelli di legame di unione, d’identità collettiva e di speranza nei confronti nella situazione della migrazione.

La distanza e la solitudine sono due dei motivi principali per cui i migranti cercano più la religione quando vivono fuori dal loro paese. Tuttavia, a seconda della religione che si

pratica, questo avvicinamento comporta una diversa gerarchizzazione degli obiettivi sociali e degli obiettivi spirituali, sebbene per i migranti questo non significa una perdita di importanza dell'elemento che non viene enfatizzato. Facendo un confronto tra questi due attori del campo religioso possiamo identificare che, se per i fedeli dei “nuovi movimenti religiosi” il fine principale di frequentare le cerimonie religiose è di avere un dialogo più stretto con il Dio cristiano, privilegiando quindi gli aspetti spirituale a quelli sociali, per i credenti cattolici lo scopo principale è quello di avere spazi d'incontro con altri migranti accentuando, allora, gli aspetti sociali su quelli spirituali.

In una intervista informale (condotta nei pressi della sede dell'IDMJI), l'informatore disse che a causa dell'aspra esperienza migratoria è che “qui uno si rivolge alla religione”. Egli aggiunge dicendo che “in una società così diversa e lontana come quella italiana ci si rivolge in modo più personale a Dio, perché solo Dio aiuta” (II, No. 15, 22 aprile 2012). In questo caso, la persona disillusa dal messaggio spirituale cattolico decide convertirsi al messaggio religioso offerto dalle chiese neo-pentecostale che si caratterizzano per essere più concrete e diretta e meno astratte e indiretta.

Nel caso dei migranti che già appartenevano a queste “nuove religioni”, prima di venire in Italia, questo approccio più individuale a Dio tende addirittura a rafforzarsi. Il migrante evangelico, davanti alla lontananza dai propri cari, ciò che fa è di stringere maggiormente il rapporto intimo con il Dio cristiano. Il suo legame trascendentale è al di sopra di molti altri collegamenti e così, una volta si trova nel paese di destinazione, uno dei suoi primi compiti è quello di cercare la “sua” chiesa nella città dove attualmente vive e lavora al fine di ricevere il messaggio spirituale che gli dà forza e lo guida nella sua nuova vita di ogni giorno.

Secondo un'altra donna intervistata, con molti anni di esperienza di immigrazione in Italia, e che da due decenni si è convertita alla religione evangelica, la religione cristiana che lei esercita qui, lontana dalla Colombia, “riempie la maggior parte del suo tempo libero durante il fine settimana”, vale a dire, nei giorni che non lavora e che può dedicare tempo a se stessa. Mentre che per lei l'obiettivo della sua presenza nei riti religiosi della chiesa evangelica è quello di avere una maggiore vicinanza a Dio, giudica che i cattolici colombiani in Italia “si recano di più alle chiese perché non sono nel loro paese e perché non c'è nulla da fare” (II, No. 24, 25 novembre 2012). Nelle parole di un'altra donna

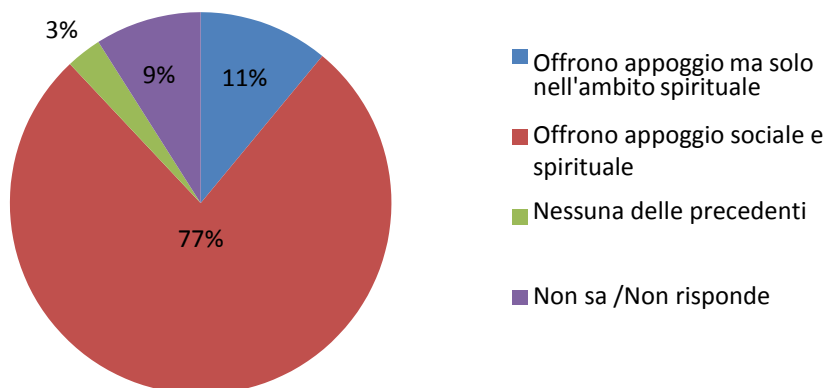
intervistata come parte di un tour cattolico a Napoli (tenutosi il mercoledì di festa 25 aprile del 2012), i colombiani si partecipano di più a eventi di carattere religioso e spirituale di fuori del loro paese perché “qui si è più soli e più distanti” (II, No. 18, 25 aprile 2012). Avvalorando la dichiarazione precedente, un uomo adulto, che da 5 anni vive a Roma, ha sostenuto che i colombiani in questa città vanno di più alla Chiesa cattolica per “solitudine”. A suo avviso, per il migrante cattolico la religione non è altro che “un complemento della vita sociale” poiché il colombiano che assiste ai riti lo fa con lo scopo di stabilire collegamenti con altri colombiani e divertirsi (II, No. 19, 25 aprile 2012).

Nell’ambito della Festa della Vergine di Copacabana tenuto nella parrocchia di Santa Lucia (domenica 10 giugno del 2012), una donna che vive da più di due decenni in Italia e che abitualmente si riunisce nella chiesa di San Egidio affermava che rispetto alla Colombia, in Italia, “uno si sente solo”. Quindi, andare alle chiese dove i colombiani e altri latino-americani si riuniscono, è utile per sentirsi “incluso”. Aggiungeva inoltre che gli eventi dove ci sono i colombiani sono molto animati perché “c’è gioia”, perché loro “sono naturali, sono sinceri, sono reali” e, in ultimo, “sono socievoli” (II, No. 21, 10 giugno 2012). Sentire “compagnia” e “la possibilità di avere un ambiente familiare”, sarebbero i motivi per cui i migranti colombiani vanno in chiesa, hanno detto altre due persone intervistate nella chiesa cattolica Mediatrice la domenica 24 giugno del 2012; entrambe vivono in Italia da più di 10 anni (II, No. 22 e II, No. 23, 24 giugno 2012)⁶¹.

I seguenti due grafici costruiti a partire dal sondaggio, confermano in modo statistico il livello individuale fino ad ora espresso.

⁶¹. Quest’altro centro religioso (chiesa Mediatrice) è stato visitato perché c’era un raduno di fedeli della chiesa che hanno salutato alcuni seminaristi colombiani che partivano per il Brasile. C'erano il pranzo, i giochi, la festa e i regali

Figura 27
Le attività religiose collettive dei migranti colombiani in Italia...

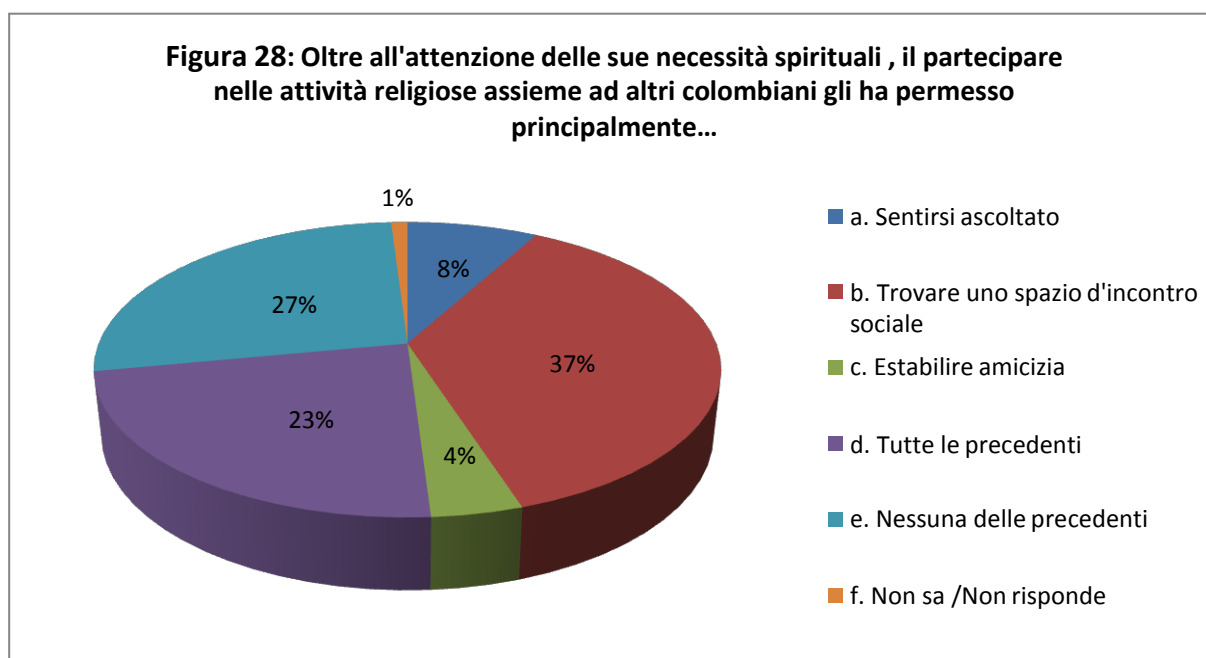


Davanti all'argomento formulato nel punto 4 del sondaggio ("A suo avviso, le attività religiose collettive di migranti colombiani in Italia..."), la maggioranza assoluta ha risposto che tali eventi condivisi con gli altri, in cui l'elemento religioso è un punto d'incontro, servono come supporto nella situazione della migrazione, non solo al livello spirituale, ma anche sociale (SCI, 2012, Domanda 4).

Questo vuol dire che i riti religiosi, al di là dell'approfondimento della fede, servono anche come spazi e momenti in cui i migranti formino e rafforzino legami interpersonali. Tuttavia, visto il modo in cui svolgono le attività religiose in entrambi i centri religiosi studiati qui, la dichiarazione di cui sopra è più valida per i migranti cattolici che per i migranti che appartengono alle chiese chiamate "nuovi movimenti cristiani". In questo contesto il riferimento ai "riti religiosi e alle attività religiose", nel caso di parrocchiani cattolici, si riferisce a "una serie di riti e attività socio-culturali". Quest'insieme è composto dalla celebrazione del culto della Santa Messa e le attività d'interazione tra i fedeli che ruotano attorno il programma religioso cattolico che viene offerto ogni giorno. Le attività, naturalmente, si sviluppano in diversi spazi fisici (all'interno o all'esterno del tempio) e dipendono dal carattere che li definisce: la chiesa (tempio), il soggiorno, la strada, ecc.

Questo aspetto sociale degli incontri collettivi religiosi si ribadisce nel momento in cui la maggior parte dei migranti (72% in Figura 27, ossia, la somma delle opzioni a, b, c e d), quando gli viene chiesto dall'inchiesta su altri usi che gli danno a quei momenti ed a quegli

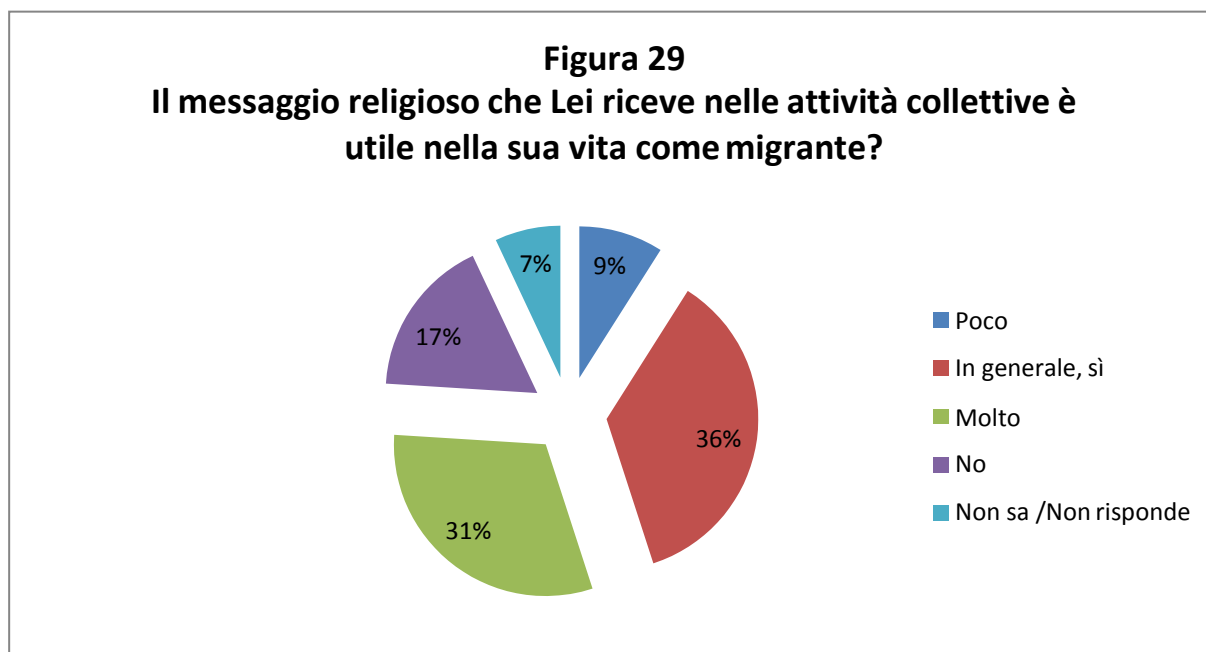
spazi, hanno indicato che lì si sono sentiti ascoltati e inclusi dentro il collettivo e che, in molti casi, hanno potuto conseguire i loro migliori amici in Italia (SCI, 2012, Domanda 5).



L'assenza di immigrati colombiani in attività di gruppo religioso non è il risultato della mancanza di interesse, ma piuttosto per mancanza di tempo, secondo la dichiarazione fatta da diversi intervistati. E' stato anche quello che disse uno degli intervistati, un uomo di mezza età che è in Italia dopo essere fuggito dal suo paese per le minacce contro la sua vita e la sua famiglia. Come parte di una attività culturale svolta a metà dicembre del 2012, egli ha affermato che molti migranti qui in Italia, anche se vogliono, non hanno abbastanza tempo per riunirsi, mentre che in Colombia loro sì lo tenevano (II, No.15, 15 dicembre 2012). In un'altra intervista, una donna di mezza età affermava che a molti colombiani gli piace riunirsi lì in quella chiesa le domeniche per ascoltare la messa, per pranzare, per parlare, per incontrarsi con altre persone e per ascoltare la musica del proprio paese (salsa, canzoni romantiche e musica tradizionale), ma purtroppo non lo potevano fare a causa dell' "occupazione e del lavoro" (II, No. 32, 7 marzo 2013).

Infine, prendendo in modo isolato il messaggio religioso per catturare il livello di impatto diretto nella vita del migrante, si può vedere che l'impatto è inferiore (67% in Figura 29) che quando questo messaggio viene mescolato con l'offerta sociale (77% in Figura 27) e che quando si sottolineano solo gli elementi sociali del raduno religioso (72% di Figura

28). Questo vale più nel caso dei migranti cattolici che nel caso di migranti “evangelici” in quanto questi ultimi generalmente cercano di rendere della loro vita una testimonianza delle loro credenze.



Per “*messaggio religioso*” dobbiamo intendere i passaggi biblici letti e commentati e le parole e i pensieri che il sacerdote o il predicatore dice ai fedeli della sua chiesa nei vari riti intorno al quale si riuniscono. Si riferisce, quindi, al messaggio offerto come parte di un atto sacro e non al consiglio o alle parole di incoraggiamento offerte in un’interazione abituale.

In sintesi, si può dire che gli immigrati colombiani in Italia, per motivi di solitudine e per un piacere profondo di socializzare, spesso partecipano alle attività religiose collettive dove sono altri colombiani. Ma con alcune importanti differenze tra i fedeli cattolici e non cattolici, questi incontri collettivi di riaffermazione della fede cristiana sono usati anche per rafforzare i legami interpersonali facendo uso del buon umore, della danza, della conversazione e della cucina locale.

4.2.2. Una chiave di comprensione della cultura colombiana: l'allegria

Vale la pena ricordare che una caratteristica molto suggestiva della società colombiana è il suo permanente e discusso “stato di felicità”. In effetti, al di sopra tutte le obiezioni e le ragioni espresse dagli analisti sociali, diversi studi negli ultimi anni hanno dimostrato che la popolazione colombiana è una delle più felice del mondo. Nel 2007, in uno studio sul benessere soggettivo condotto dall'Istituto per la Ricerca Sociale presso l'Università di Michigan, la Colombia era considerato il paese terzo più felice del mondo (“Colombia, de nuevo el tercer país más feliz”, 2008). Nel 2009 l'Happy Planet Index, creato dalla New Economics Foundation (un centro di ricerca con sede a Londra) e Friends of the Earth (un'organizzazione ambientale), ha stabilito che la Colombia è stato il più felice secondo paese (“Colombia, el segundo país más feliz del mundo”, 2009). Nel 2013 il Barometro Mondiale della Felicità, un sondaggio effettuato da WIN-Gallup International, collocò ai colombiani al primo posto, anche se, secondo la ricerca svolta lo stesso anno presso l'Università di Queensland (Australia), in America Latina la società colombiana era una che aveva una maggiore prevalenza di depressione clinica diagnosticata (“El mundo triste de la depresión”, 2013; Lara, 2013). E nel 2015 il sondaggio WIN-Gallup nuovamente posizionò la Colombia come il paese più felice del mondo con 20 punti al di sopra della media globale. Questo nonostante il fatto che, secondo il Global Peace Index, la Colombia continuava ad essere la nazione più violenta dell'America Latina (“El país más feliz del mundo?”, 2016).

E' forse per questo che, al di là delle condizioni della loro vita in Italia, uno degli argomenti più frequenti fra gli intervistati fa riferimento alla maggiore “felicità” che sentivano nel loro paese d'origine. Le seguenti quattro espressioni che appaiono nelle interviste informali è solo un esempio della ricorrenza di questo aspetto culturale di base che caratterizza a quanto pare l'interazione del colombiano. Vediamo. Lamentandosi, un uomo ha detto che in Italia la sua fede era diminuita e che “nonostante la povertà, io nel mio paese ero molto felice, più felice” (II, No.11, 8 aprile 2012) . Seguendo la stessa linea di confronto dell'esperienza, un altro uomo pensava che, poiché “siamo [i colombiani] di una cultura spontanea in confronto ad una cultura più chiusa [l'italiana], quindi il migrante del paese sudamericano tende a riunirsi abbastanza” (II, No. 8, 4 aprile 2012). Una donna di mezza età, intervistata fuori dalla Chiesa di San Idelfonso, ha detto che lei qui non cercava molto le attività di tipo religioso perché in Colombia “ci sono più legami e

atmosfera, ossia più ambiente, più allegria” (II, No. 28, 12 gennaio 2013). Atmosfera o ambiente che appunto è ciò che diceva di cercare e trovare un uomo di mezza età quando emozionato ha detto che “sento come una gioia da condividere nella chiesa con gli altri connazionali” (II, No. 27, 12 gennaio 2013).

Confrontata con la politica, la religione per i colombiani costituisce uno spazio più di incontro che uno spazio di contestazione e di confronto. Così, se prendiamo come punto di riferimento l’atteggiamento generale dei colombiani nel proprio paese, si può notare che, mentre i livelli di partecipazione politica diminuiscono ulteriormente tra i migranti colombiani in Italia, i livelli di partecipazione religiosa aumentano un po’ di più. Senza dubbio, in entrambi i casi la condizione di migrazione ha un’influenza sulla cultura del colombiano approfondendo relativamente comportamenti acquisiti e praticati quotidianamente nel proprio paese d’origine.

Tuttavia, come il concetto di “cultura religiosa” non si riferisce solo alle idee, alle opinioni e ai sentimenti degli individui coinvolti, ma anche al modo in cui agiscono in spazi pubblici condivisi, è necessario osservare come sono i loro comportamenti in attività religiose intorno alle quali si riuniscono per vedere, in altra maniera, come l’esperienza di immigrazione rafforza e/o trasforma tale cultura.

4.2.3. All'incontro con le “chiese colombiane” a Roma e le condizioni per l'Osservazione

Osservare gli attori collettivi nel proprio scenario (oltre ad “stare” fisicamente negli spazi di “loro”) implica che il ricercatore deve essere attento (operazione razionale) alle interazioni dei soggetti e alle forme (istituzionalizzate o meno) in cui queste si verificano e si manifestano al fine di comprendere alcuni modelli e logiche che governano i campi d’incontro intersoggettivo. In quei momenti e spazi d’incontro collettivo si possono vedere alcuni elementi che prefigurano la cultura condivisa dai membri del gruppo.

Nel mese di aprile (giorni 24 e 25) dell’anno 2010, è iniziato il lavoro etnografico dei centri religiosi selezionati. Da questo primo contatto avuto con le chiese romane selezionate per gli scopi di questa ricerca è stato possibile percepire come da quel momento in poi si svilupperebbe il lavoro di osservazione nel territorio. Cioè, in quali

condizioni sarebbe possibile l'approccio etnografico sia nella chiesa di Santa Lucia che nella Chiesa di Dio Ministeriale di Gesù Cristo Internazionale. Iniziamo con una breve presentazione di ciascun luogo.

La Chiesa di Santa Lucia, che si trova nel quartiere Della Vittoria, è conosciuta da molti anni per le sua attività a favore dei migranti e dei bisognosi. Nel 2006, il pastore della chiesa ha detto al settimanale di Roma Sette che “ogni lunedì e mercoledì la parrocchia accoglie i senza fissa dimora. Vengono da fuori. Sono nei media 150. Diamo loro dei vestiti, medicine quando possiamo, un po' di viveri. E prepariamo per loro un pasto caldo” (“La parrocchia: Santa Lucia”, 2006).



Immagine 2. CHIESA SANTA LUCIA A Roma. Foto scattata il 24 aprile 2010

Inoltre, a partire dall'inizio degli anni 1990 nella parrocchia è stato creato il “Centro Latinoamericano di Santa Lucia”, che, secondo le informazioni ufficiali dal suo sito web:

svolge attività di spiritualità, accoglienza, cultura, sport ed assistenza ad immigrati che vengono in cerca di lavoro in particolare dal Sudamerica. “L'impegno del servizio ai più poveri è una priorità evangelica che ci coinvolge tutti”, anche i migranti latinoamericani presenti in Roma. La necessità di offrire un momento di incontro facilita il dialogo, la conoscenza e la comunione per vivere la carità cristiana. La comunità latinoamericana ha il compito specifico di coordinare le attività pastorali attraverso i preti e i laici. Il centro ha un ruolo sociale in quanto organizza corsi di lingua italiana; gastronomia dei paesi di origine ed è centro di ascolto (Parrocchia Santa Lucia, n. d.)

Da questa descrizione istituzionale-formale dei parroci e dei leaders di questa parrocchia e del Programma Speciale per i Migranti Latino Americani, si può quindi sintetizzare che questo è un luogo in cui si accoglie i poveri e gli immigrati e dove si stimola la loro integrazione attraverso varie proposte che assumono aspetti sociali come parte delle attività religiose cattoliche. Si creano spazi per riunioni per l'incontro e per mantenere l'identità, come suggerito dalla stessa parrocchia quando parla di "Comunità dell'America Latina", tra le altre cose.

Da una versione più diretta, faccia a faccia, e ugualmente istituzionale-formale, un sacerdote colombiano che mi ha incontrato per la prima volta nel centro ed a chi ho espresso il mio scopo di conoscere la chiesa, gentilmente ha cominciato a descrivere le attività della parrocchia come segue: 1) "in questa chiesa si sviluppa un programma sociale e culturale per gli immigrati latino-americani", 2) "vengono aiutati in diversi modi: a trovare loro lavoro, dando loro cibo e rispondendo ai loro bisogni emotivi e spirituali" e 3) "i migranti fanno riunioni dopo la Messa nella sala annessa alla chiesa dove portano cibo, ascoltano la musica e quasi sempre cantano e/o ballano" (Diario di Campo/Chiesa Santa Lucia, 24 aprile 2010).

Inoltre, ha espresso la sua opinione critica sulla sua esperienza come sacerdote a Roma. Presentando la ricorrente operazione razionale di Confrontare/Valutare che di solito fanno i migranti per riflettere sulla esperienza stessa della migrazione, ha rilevato che:

I parrocchiani italiani sono persone molto difficili (...) ritengono che uno, come straniero, non ha nulla da insegnargli (...) le messe con loro sono noiose, perché, anche se sono rispettosi, sono "come persone senza vita" e quindi è una "congregazione spenta", mentre quelle che si celebrano in Colombia "sono una festa". A Roma ci sono molte grandi chiese, con buone infrastrutture, ma qui manca la cosa più importante per l'insegnamento del cattolicesimo autentico: la gioia della gente, che si sente e vive nella stessa Santa Lucia con la popolazione latina, ma soprattutto con i colombiani (Diario di Campo / Chiesa Santa Lucia, 24 aprile 2010).

L'elevato livello di apertura che ebbe questo centro cattolico religioso di Santa Lucia nell'accogliere gli interessi di questa ricerca in quel luogo di aggregazione della popolazione migrante latinoamericana contrastò visibilmente con il basso livello di accettazione che ebbe la stessa proposta accademica fatta il giorno successivo (domenica 25 aprile) nella Chiesa di Dio Ministeriale di Gesù Cristo internazionale (IDMJI). Mentre

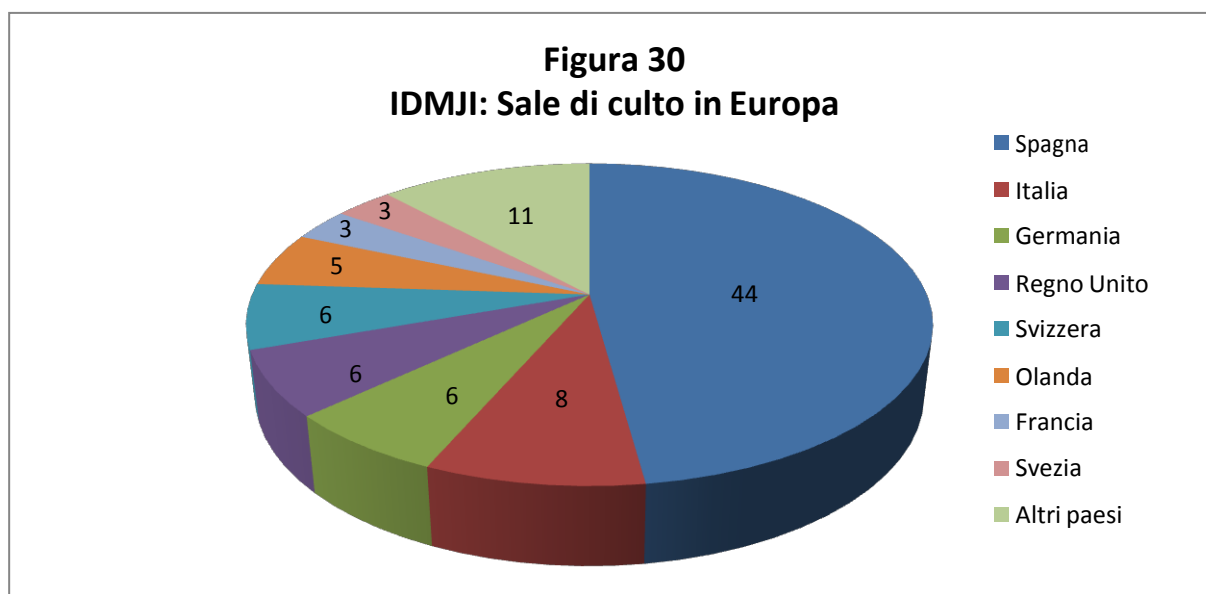
nel primo centro religioso l'apertura è stata espressa attraverso un atteggiamento gentile nei confronti della proposta (incoraggiare e invitare la comunità di collaborare con essa, consentire l'uso del registratore, disponibilità a condividere valutazioni personali, invito aperto a partecipare a tutti gli eventi con la congregazione e per visitare i luoghi d'incontro o strutture in cui i latinoamericani si radunano quando non sono in rituali cattolici), nella seconda chiesa, dopo aver avvicinato il Pastore neopentecostale alla fine del culto di insegnamento, egli ha solo ascoltato con attenzione l'interesse dell'indagine, ma non ha reagito con la stessa apertura del prete cattolico. Non c'era negazione, ma solo l'accettazione come unico segno di essere informato. Non ci sono stati commenti sui requisiti né un invito a continuare il lavoro e neanche una motivazione o incoraggiamento per i fedeli a partecipare all'inchiesta.

Ora, se per capire come si è costruita la cultura politica dei colombiani è stato necessario ricorrere ad una visione braudeliana a lungo termine, per capire come si è costruita la cultura religiosa dei colombiani è ugualmente necessario utilizzare lo stesso approccio metodologico. Il grande contributo della *Lunga Durata* impiegata come metodo storico ci permette di studiare una struttura in movimento. In questo senso ci permette di capire il processo dinamico attraverso il quale i colombiani vanno forgiando dei "modelli di comportamento" che emergono nella loro pratica quotidiana.

In questo guardare indietro, volto a catturare gli elementi che compongono l'attuale campo religioso colombiano, troviamo una "struttura che cambia" (la cultura religiosa dei colombiani) inscritta in quello che Bastian ha chiamato la "*mutazione religiosa*". Però tale cambio (come già evidenziato nel contesto storico presentato all'inizio di questo capitolo) è stato costretto da altre chiese e religioni che cercarono di uscire dell'egida dell'egemonia della Chiesa cattolica. Ed è, forse, da quel passato di esclusione e intolleranza che possiamo comprendere oggi la segretezza e la sfiducia delle chiese che non sono cattoliche davanti ad altre persone, istituzioni o gruppi che si avvicinano ai loro cortili con obiettivi diversi dall'aspetto spirituale.

Per quanto riguarda l'IDMJI, dalla versione ufficiale diffusa attraverso il suo sito web si sa che è nata in Colombia nel 1972 "come una Chiesa Cristiana guidata dallo Spirito Santo". E' stata fondata dal pastore evangelico Luis Eduardo Moreno, sua madre Maria Jesus

Moreno e di sua moglie Maria Luisa Piraquive che ora conduce la chiesa dopo la morte del marito accaduta nel 1996 (Chiesa di Dio Ministeriale di Gesù Cristo Internazionale [IDMJI], 2015). Nella "Dichiarazione di Fede", esposta nello stesso sito web, si afferma che “Dio si manifesta alla chiesa attraverso la profezia, le visioni ed i sogni”. In termini di genealogia dottrinale, l’IDMJI riconosce il suo antecedente storico nel pentecostalismo nordamericano che è emerso agli inizi del XX secolo nel cosiddetto “Terzo Grande Risveglio” spirituale, noto per “il risveglio di Azusa Street” a Los Angeles e condotto dal pastore afroamericano William Seymour (IDMJI, “Precedentes Históricos”, n. d.). Tuttavia, l’IDMJI si identifica soprattutto con il movimento neo-pentecostale che emerse nel 1970, comprensivo di un insieme di chiese che praticano l’imposizione delle mani per curare le malattie, profetizzano, sono indipendenti (esercitano l’auto-governo e l’autoregolamentazione) e anche “sono emerse dal seno delle chiese” Evangelica, Presbiteriana, Episcopale, Battista, Metodista e Cattolica” (IDMJI, “Precedentes Históricos”, n. d.), vale a dire tutte le forme di cristianesimo occidentale. Attualmente l’IDMJI afferma di avere più di 800 sale di preghiera in tutto il mondo (IDMJI, “Historia”, n. d.) e la maggior parte di loro si trovano in Colombia, America Latina e Nord America. In Europa sono 92 e sono così distribuite (IDMJI, “Direcciones”, n. d.):



Per quanto riguarda la crescita e la presenza dell’IDMJI in Italia, sappiamo che questa chiesa è venuta in Italia nel 2007 e oggi, come riportato in Figura 30, ha otto sedi

distribuite come segue: due a Roma, due nella Regione Lombardia (Bergamo e Milano), una a Udine, una a Torino, una in Veneto e una in provincia di Teramo. Quindi, fin dal suo arrivo, l'IDMJI ha aperto un nuovo ufficio quasi ogni anno.

Dato che la Chiesa cattolica in Colombia è stata una istituzione monopolistica ed egemonica per cinque secoli, l'origine storica riconosciuta dell'IDMJI, insieme con le pratiche e le credenze che diffonde, hanno provocato numerosi motivi per screditarla. La sua notevole espansione accogliendo fedeli delle chiese tradizionali (del protestantesimo e, nel caso della Colombia, del cattolicesimo) e la sua partecipazione di successo nella politica nazionale e regionale attraverso il partito MIRA o "Movimento Indipendente di Rinnovamento Assoluto", sembrerebbero essere le cause principali degli attacchi ricevuti. Seguendo le analisi della religione contemporanea in Colombia sulla base di Pierre Bourdieu (Beltrán, 2003) si direbbe che l'IDMJI, con MIRA come proiezione politica, scoppiò e crebbe minacciosamente insieme ad altre chiese neo-pentecostali in un campo religioso/politico che era già definito storicamente in Colombia. Il cattolicesimo come religione dominante era diventato tollerante con il protestantesimo (un'altra espressione cristiana che solo per brevi periodi è stata considerata un vero e proprio nemico) e questi due attori credevano di aver definito chiaramente il campo religioso verso il 1970. Tuttavia, l'esplosione di nuove chiese (tra cui partecipava l'IDMJI), è andata gradualmente a prendere più parti del campo religioso nel quadro di una strategia di espansione silenziosa che proviene dai confini del citato campo. Quando la zona centrale del campo religioso colombiano (monopolizzato dal cattolicesimo che aveva ceduto piccoli spazi al protestantesimo storico) si sentì invasa da queste nuove alternative religiosi, ha reagito ma in modo lento, goffo e in ritardo.

D'ora in poi, e fino ad ora, questi nuovi attori religiosi (generalmente piccoli) hanno formato una crescente forza perché hanno saputo gestire molto bene il loro capitale simbolico. Oggi hanno vinto gli spazi che sono stati trascurati dalla Chiesa cattolica. Allo stesso tempo, ciò ha cominciato a rappresentare un'importante base elettorale che ha iniziato ad essere di interesse sia per i due partiti tradizionali (liberali e conservatori) che per altri partiti.

L'autonomia dottrinale ed economica dell'IDMJI, la crescita inarrestabile dei suoi membri a livello nazionale e internazionale, il forte sostegno che i fedeli hanno sempre dimostrato

e l'indipendenza di MIRA nella sua azione politica, hanno messo nel mirino questa alternativa religiosa e politica. L'IDMJI è diventata una sorta di “minaccia” in due aree: in campo religioso e anche nel campo politico. La chiesa ha più di 40 anni di funzionamento e in questo percorso è stata oggetto di numerose accuse legali, ma ha sempre potuto dimostrare una buona gestione delle sue attività (“Caracol Radio: Fiscalía no ha encontrado pruebas...”, 2016; Juzgado 9 Civil del Circuito, 2014; Juzgado 34 Civil Municipal de Bogotá, 2014). Nella sfera politica, come già menzionato, l'IDMJI ha fondato il partito MIRA ed i suoi rappresentanti politici sono stati ben qualificati all'interno di agenzie governative (“La iglesia y el partido...”, 2014; Congreso Visible, 2015). Uno dei suoi contributi politici è stato il forte impulso dato dal MIRA alla Legge 1482 del 2011 (chiamata “Legge contro la discriminazione”) che proprio nell'articolo 3 stabilisce una sanzione di uno a tre anni a chiunque “arbitrariamente impedisca, ostacoli o limiti il pieno esercizio dei diritti delle persone a causa della razza, della nazionalità, del sesso o dell'orientamento sessuale”.

Diventare un focus di attenzione negativa da parte dell'opinione pubblica, genera prudenza presso i capi religiosi delle chiese che, come l'IDMJI, appartengono ai nuovi movimenti cristiani. Vale a dire, una forza che sta crescendo, ma ancora è ben lungi dall'essere dominante in una società storicamente governata da un cattolicesimo che spesso si è dimostrato intollerante verso le altre correnti spirituali. Pertanto, fin dall'inizio, è stata comprensibile la reazione del leader di questa chiesa a Roma e divenne chiaro che l'approccio all'esperienza migratoria collettiva dei suoi membri poteva essere resa possibile soprattutto utilizzando l'osservazione di alcuni riti religiosi specifici. Per lo stesso motivo (in cui si percepisce chiaramente lo squilibrio di potere tra cattolicesimo e neopentecostalismo, e che costituisce in gran parte ciò che è la cultura religiosa colombiana) risultava spiegabile l'apertura con cui nella Chiesa di Santa Lucia è stata ricevuta la proposta d'indagine etnografica, dove è stato possibile scattare foto e parlare apertamente con i parrocciani ed i sacerdoti.

Con tutto quanto esposto anteriormente voglio far notare la differenza che rappresenta fare un'indagine etnografica con una comunità cattolica e con una comunità neo pentecostale in contesti culturali in cui una religione (la cattolica) è accettata come “naturale” o “storica”, mentre l'altra (la neo-pentecostale) viene trattata come “nuova arrivata” e “forestiera”. La prima si può esibire senza paura, mentre la seconda ha sempre dubbi su come la sua storia

sarà rappresentata e raccontata. Nella prima, il ricercatore ha possibilità più ampie di indagare, chiedere, osservare, prendere appunti. Nella seconda, l'osservazione è più discreta, anche se non necessariamente alle spalle del leader spirituale e della comunità religiosa. Nella prima, i credenti sono più estroversi in molte delle loro parole e in molte delle loro azioni dal momento che si identificano con una chiesa che occupa un ruolo dominante nel campo religioso. Quindi, questi riflettono una maggiore sicurezza nelle interazioni sociali che si verificano in contesti religiosi. Nella seconda, i credenti sono più misurati nelle parole e nei gesti; atteggiamento che deriva in gran parte nell'identificarsi con una religione che occupa un posto non privilegiato in campo religioso. Tuttavia, questi ultimi fedeli hanno una maggiore forza interiore.

E' inoltre degno di nota che questa forma di struttura istituzionale del campo religioso che è stato costruito in Colombia colpisce in modo diretto sul comportamento dei soggetti al punto che, anche oltre i confini nazionali, le emozioni e i comportamenti (sicurezza/paura, estroversione/cautela) delle guide spirituali vengono replicate e mantenute; soprattutto se il campo religioso del paese nel quale si arriva attraverso la migrazione opera con base e parametri simili a quelli del paese d'origine.

In questo ordine d'idee, questi diversi livelli di apertura -che in precedenza ho chiamato alto e basso- tra i preti cattolici e un pastore neopentecostale per quanto riguarda la richiesta di sviluppare un lavoro di campo in entrambi i centri religiosi, sono modelli di comportamento che caratterizzano la cultura religiosa colombiana visto il modo in cui è stato strutturato in Colombia ciò che Bourdieu ha chiamato "campo religioso" e che si caratterizza, tra altre cose, da due elementi fondamentali: 1) che dentro di esso giocano diversi attori e 2) che tra loro si stabiliscono diversi tipi di relazioni a seconda della posizione che ciascuno occupa. Vale a dire, la cultura religiosa supera frontiere e fa sì che i suoi membri replichino i modelli di comportamento; in questo caso ciò si riflette nei diversi atteggiamenti evidenziati in questi centri religiosi: il primo appartenente alla religione dominante (la cattolica) e la seconda appartenente ad una delle religioni non dominanti (i cristiani neopentecostali).

Allo stesso modo, analizzando gli atteggiamenti rispetto alla stessa situazione da diversi gruppi di credenti, abbiamo visto come ognuno di essi -il cattolico e il neopentecostale- si è comportato seguendo un parametro simile a quello del suo leader spirituale (sacerdote o

pastore) davanti alla sollecitazione del lavoro di ricerca. Ossia, i parrocciani della chiesa di Santa Lucia erano, come i sacerdoti e seminaristi, aperti e felici di partecipare quando è stato chiesto loro di rispondere il sondaggio, di fare un'intervista o di esprimere un parere, dimostrando calma e fiducia nel loro atteggiamento. Invece, i parrocciani dell'IDMJI erano più chiusi, non disposti animatamente a partecipare con gli strumenti di raccolta dati (come il sondaggio) e tantomeno fare un'intervista. Per quanto riguarda questa breve parentesi sul fatto di esporsi a qualsiasi tipo di ricerca che include il metodo etnografico, è opportuno chiarire che, anche se questa situazione sembra essere di apparenza minore e venga considerata al margine di ciò che si intende utile per raccogliere informazione, una situazione del genere rivela al contrario le grandi linee guida per comprendere il gioco delle relazioni asimmetriche che esiste tra i diversi attori del complesso "Campo Religioso Colombiano" e che, inoltre, si proietta nello straniero.

4.2.4. La Religione come Lingua: un elemento da analizzare nella cultura religiosa dei colombiani in Italia.

Questa capacità della cultura religiosa di attraversare le frontiere, di modellare le emozioni ed i comportamenti dei suoi membri oltre il loro ambito originale, e persino di rafforzarsi nella situazione della migrazione, è anche il risultato che la religione, come suggerisce Pierre Bourdieu, possa essere intesa e trattata analiticamente come se fosse una "lingua". E, come ogni lingua, allora la religione è "strumento di comunicazione" e "strumento di conoscenza" che, alla sua volta, è "strutturato" e "strutturante" (Bourdieu, 2006b: 30). Come ogni lingua, la religione allora è un bene culturale che si trasporta nel bagaglio mentale del migrante e che si incarna nei discorsi, nelle canzoni, nelle conversazioni, nelle testimonianze, nei riti prestabiliti e in altri tipi di interazioni sociali quali danzare, ascoltare musica, festeggiare o mangiare insieme. E grazie a questo tipo di lingua, nel paese di destinazione si possono condividere con i connazionali visioni del mondo introiettate generalmente prima della partenza. Ciò significa che questo collettivo di credenti-migranti possono condividere queste visioni del mondo all'esterno perché in loro si è prodotto una "sedimentazione intersoggettiva" legata a "una biografia comune le cui esperienze sono incorporate in un deposito comune della conoscenza" (Berger & Luckmann 2003 : 89). La religione, insomma, come sottolinea Enzo Pace (2008), è comunicazione e "quando si parla di comunicazione si deve intendere non tanto una trasmissione di informazioni che

parte da una fonte emittente e che viene recepita da qualcun altro, quanto piuttosto un processo selettivo di senso” (p. 86). Vedere la religione in questa maniera è ciò che intendiamo fare nel prossimo paragrafo.

4.2.4.1. La selezione dei Momenti / Spazi di Analisi della cultura religiosa dei migranti colombiani: “Spazi Collettivi”

Per avvicinarsi all’esperienza migratoria collettiva dal punto di vista della cultura religiosa, è essenziale definire i momenti/spazi in cui essa possa essere osservata. La condizione principale è che quei momenti/spazi accadano quando i membri del gruppo si trovino insieme in un’attività in cui l’aspetto religioso sia l’elemento che convoca. Nel caso della Chiesa cattolica di Santa Lucia sono stati scelti: il *rito della Messa*, gli *incontri sociali* che si verificano prima e dopo la Messa e le *gite turistiche religiose*. Lo spazio fisico d’incontro dei parrocchiani di Santa Lucia è sito in un locale alternato alla chiesa e hanno alla loro disposizione una cucina e un ampio salone dove il cibo è preparato e consumato. Alle ore 10:00 si parte per preparare il “pranzo colombiano o latino” che si vende ai partecipanti alla mensa comunitaria. Tra ore 14 e 17 è il momento per stare insieme tra i migranti e i sacerdoti. Poi inizia la Messa, celebrata da preti latino-americani. Dopo il rito la gente ritorna alla sala della comunità e inizia la merenda; anche per ascoltare musica, cantare e festeggiare eventi. Circa alle ore 20 quasi tutti i partecipanti ritornano alle loro case.

Nel caso dell’IDMJI (davanti alle situazioni già descritte e analizzate) è rimasta solo una unica opzione di fare osservazione: la *celebrazione del Culto dell’Insegnamento*. Finito il culto collettivo, si iniziano altre attività spirituali quali le profezie, l’imposizione delle mani e l’orientamento. Dopodiché i parrocchiani se ne vanno. Il giorno scelto per l’approccio etnografico è stato la domenica perché è il giorno di riposo dei colombiani. Nell’IDMJI l’attività religiosa domenicale che, ripeto, ruota intorno al culto dell’insegnamento, è ridotta nel tempo e nello spazio perché la riunione inizia alle 10:00 e termina alle 13:00 e perché la struttura del tempio neo pentecostale è molto più piccola di quella della chiesa di Santa Lucia.

4.2.4.2. Interazione dopo la Santa Messa ed il Culto dell’Insegnamento nelle comunità religiose osservate

Anche se “è stato messo in evidenza come il contesto italiano si distingua nel panorama internazionale per una specificità legata agli orientamenti e agli atteggiamenti della Chiesa Cattolica” (Nanni, 2008: 187) è possibile che le condizioni materiali dei templi (qualità delle costruzioni e ampiezza degli spazi) incidano affinché una chiesa come la cattolica possa offrire ai migranti fedeli altri ambienti e spazi di socializzazione meno formali; un “servizio” che, appunto, difficilmente può offrire la chiesa neopentecostale ai suoi fedeli. Tuttavia, il fatto che in una chiesa i propri credenti interagiscono più che nell’altra dopo di un rito (come avviene nella Chiesa cattolica) è conseguenza di come le persone assumono il messaggio religioso nella vita quotidiana e di come esso venga espresso nelle relazioni interpersonali.

Il lassismo o la flessibilità con cui si stabilisce il rapporto *tra il messaggio cristiano e il comportamento delle persone nella religione cattolica*, è stato un costume per l’intera popolazione colombiana fin dai tempi coloniali fino ad oggi che solo è possibile catturare nella *lunga durata*. In effetti, e ricorrendo di nuovo brevemente a una visione di lungo termine, si ricorda che nell’epoca ispanica le Costituzioni Sinodali di Popayán (1717) insistevano nella necessità di vietare e sanzionare quei parrochiani che, con il pretesto di processioni cattoliche, organizzavano feste dove si cenava, si beveva, si cantava e si ballava anche nei luoghi sacri come i cimiteri. Ora in tempi repubblicani, circa a metà del XIX secolo, Isaac Holton (un viaggiatore americano che passò per le terre colombiane), con meraviglia e simpatia registrò nei suoi appunti di viaggio come alcuni preti cattolici si mescolavano tra i suoi parrochiani ballando e cantando (Caicedo, 2007). Il precedente riferimento storiografico, visto dal lungo periodo, rivela questo schema di comportamento storico e permette quindi di capire che dentro la cultura religiosa cattolica colombiana non è un evento strano vedere il prete condividere allegramente con i suoi credenti, né tra questi stessi, sia negli spazi fisici creati dalla chiesa che fuori da essi.

Nell’IDMJI, date le difficoltà di avere altri spazi, ma anche perché lì si tende a incoraggiare più il *vincolo personale e verticale* (credente-pastore, credente-Dio) che l’*orizzontale* (credente-credente), è meno frequente che si verifichi una socializzazione di questo tipo. Ciò non significa che non accada mai, ma è un ambiente più concentrato sul tema religioso che in questo caso implica assumere un comportamento misurato in termini di interazione sociale.

L'orario per queste attività è breve nel tempo ed è più ricorrente che le persone vogliano lasciare il luogo per iniziativa propria (Diario di Campo/IDMJI, 25 aprile 2010, 23 gennaio 2011, 29 maggio 2011, 11 Settembre 2011).

4.2.4.3. Due modi di cercare l'Allegria: Chiesa di Santa Lucia e IDMJI

L'allegria nelle attività religiose per i migranti cattolici colombiani è qualcosa che viene spesso espressa soprattutto dopo l'atto rituale che comunemente si realizza in modo solenne. I fedeli cattolici si riuniscono in spazi che circondano il tempio e lì parlano, ridono, ballano, cantano e mangiano piatti tipici nazionali; insomma, tentano di ri-creare a livello micro gli ambienti d'incontro e socializzazione imparati nella Colombia. Si produce, allora, una chiara differenziazione tra lo sacro (tempio) e lo profano (salone comunitario). Nello sacro, l'atteggiamento deve essere misurato e nello profano vi è la possibilità di adottare un comportamento più informale. Eppure, nelle chiese cattoliche romane che contano con fedeli colombiani è stato fatto uno sforzo per mantenere legati i due ambiti facilitando, pertanto, il raduno dei loro credenti dopo la Messa. Nelle seguenti fotografie scattate presso la chiesa di Santa Maria Mediatrice (domenica 24 giugno del 2012) e in Santa Lucia, effettivamente, si possono constatare atteggiamenti simili nonostante essere due chiese diverse a Roma dove spesso si incontrano migranti colombiani.



Immagine 3. CHIESA SANTA LUCIA (Roma)
Prete cattolico cantando e condividendo con i fedeli colombiani dentro il salone comunitario



Immagine 4. CHIESA SANTA MARIA MEDIATRICE (Roma)
Credenti cattolici colombiani cantando al suono di una chitarra dopo la Santa Messa

L'allegria dei colombiani nelle chiese neo-pentecostali, invece, è più associata con la gioia spirituale ed essa viene vissuta sotto lo stesso ambiente ritualistico perché è dove i fedeli cantano e applaudono con convinzione spirituale. Con il canto di cori, il credente dei nuovi movimenti religiosi esterna la sua allegria. E' l'allegria di considerarsi parte di una religione in cui ci si sente che le proprie preoccupazioni, i bisogni ed i timori vengono accolti prevalentemente con il messaggio spirituale che si riceve attraverso le parole del pastore, della testimonianza di altri credenti, dei cori e inni che si cantano, e delle profezie che offrono speranza.



Immagine 5. CHIESA DI DIO a Roma: Culto dell'Insegnamento (cantando cori)

La “gioia spirituale” (riflesso nei suoni di tamburelli, applausi e canti vivace, ecc), che sarebbe il termine che meglio descrive quest’ambiente creato collettivamente, è una delle espressioni più spesso usata in sermoni e appare direttamente e indirettamente in molti inni e cori cantati⁶². Il discorso religioso delle canzoni sottolinea il legame tra la fede evangelica e la gioia umana che vengono considerate due realtà che non sono separate, ma strettamente connesse. Questa “gioia spirituale” dei cristiani nell’IDMJI si estende ad altri riti come il battesimo in acqua, ad esempio.

Anche se l’IDMJI si riconosce a se stessa come parte di quel processo avviato dal 1960 che Jean-Pierre Bastian denominò “mutazione religiosa dell’America Latina”, una osservazione accurata dei suoi diversi riti e pratiche (comprese la profezia e la guarigione) permette di stabilire che “la gioia spirituale” che i suoi fedeli esprimono è ben distante dagli stati di estasi spirituale exteriorizzati dai credenti di altre chiese neo-pentecostali. Allo stesso modo, le pratiche magiche dei capi spirituali delle altre chiese evangeliche non è osservabile nei Pastori dell’IDMJI. Anche se queste forme altamente espressive di religiosità non sono sconosciuti in Colombia, per il momento rimane un fenomeno comune nei paesi in cui la sopravvivenza di riti e credenze di origine africana e indigena sono ancora forti (il Brasile, il Messico, il Guatemala e la Bolivia, tra gli altri). In questo tipo di chiese neo-pentecostali, che in parte condividono alcune caratteristiche con quelle osservabili nell’IDMJI, Bastian (1997) ha detto che è presente una “cosmovisione magica del mondo spirituale” dove si può sentir parlare di una “guerra spirituale” e nella quale vengono impiegati molti strumenti per vincere: miracoli, esorcismi, frasi di combattimento, ecc (pp. 147-150).

Quindi, la allegria religiosa nel cristianesimo neopentescostale, sebbene è connessa al carattere collettivo del rito in quanto questo produce un ambiente stimolante, non dipende esclusivamente da quel carattere ed è qualcosa che si sperimenta più a livello individuale in un tentativo di rafforzare il rapporto tra Credente e Dio. Nel cristianesimo cattolico, invece, questa allegria tende a rimanere impregnata nello stesso collettivo in quanto vi è una codipendenza dell’altro per poter sperimentarla. Inoltre, il suo luogo di espressione si verifica al di fuori dello spazio sacro (il tempio), ma ancora in aree di controllo

⁶². Per esempio il coro 8 della IDMJI è intitolato “La Chiesa di Dio prova gioia”; il coro 18, “La gioia del Signore”; il 22, “Il mio cuore è felice” e il 40 si chiama “Sono contento nella Chiesa di Dio”.

istituzionale. Conversare per ridere, ballare in coppia o cantare sulle note di una chitarra, sono tre degli esempi più ripetitivi in cui vi è un grande sforzo per rafforzare, tra i cattolici, il rapporto Credente-Credente.

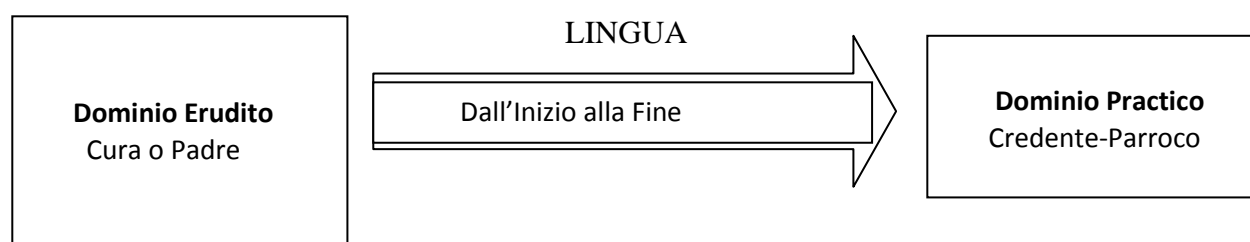
4.2.4.4. La religione come Lingua Orale

Oltre a comprendere come, in modo differenziato, si condivide l'allegria in scenari collettivi religiosi di due diversi tipi di cristianesimo praticato dai migranti colombiani in Italia, è stato fatto anche uno sforzo per capire come si condivide verbalmente l'esperienza migratoria attraverso i riti religiosi domenicali e attorno ad altro tipo di realtà: le preoccupazioni e le angosce dei migranti colombiani. La religione, così, appare non più come una lingua che esorta a vivere, ma ora emerge come una lingua che serve a confortare attraverso la richiesta, la riflessione e la gratitudine. Una lingua che comunica esperienze, ma che anche fornisce la conoscenza (di Dio e dei suoi disegni, da un lato, e del funzionamento delle istituzioni nel paese di destinazione, dall'altro).

. La religione come lingua orale e la Santa Messa cattolica

Nel caso del rito cattolico della Santa Messa non è necessario approfondire molto giacché tanto in Italia quanto in Colombia questo rito è il più seguito dalla popolazione e perché in entrambi i paesi il cattolicesimo è l'attore dominante nel campo religioso nazionale. Come è noto, la partecipazione dei parrocchiani (che si trovano nel "dominio pratico") è limitato ad ascoltare la parola del prete (chi si trova nel "dominio erudito"). Si direbbe quindi che la distanza tra il "dominio pratico" e il "dominio erudito" è maggiore in questo rito cattolico che nel culto dell'insegnamento delle chiese neo-pentecostali dove i parrocchiani, in qualche momento del rito, prendono la parola.

Schema 3: La religione come Lingua-Orale: ubicazione nel Rito Cattolico



Con “dominio pratico” Pierre Bourdieu (2006b) si riferisce a “un insieme di schemi di pensiero e di azione oggettivamente sistematici, acquisiti in modo implicito per semplice familiarizzazione, quindi comuni a tutti i membri del gruppo, e messi in pratica in modo pre-riflessivo“. Con il termine “dominio erudito”, invece, egli intende un “corpus di regole e conoscenze esplicite, esplicita e deliberatamente sistematizzati da specialisti appartenenti ad una istituzione sociale incaricata di riprodurre il capitale religioso attraverso un’azione pedagogica precisa” (p. 44).



Immagine 6. CHIESA SANTA LUCIA

Altare religioso e distanza con il posto fisico dei parrocchiani nel rito della Santa Messa



Immagine 7. CHIESA DI DIO a Roma
Spazio del predicatore e distanza fisica con i credenti nel Culto dell'Insegnamento

Questa distanza tra l'uno e l'altro dominio è espressa anche a livello spaziale e differisce in ognuna delle religioni osservate. Nel cattolicesimo di solito vi è più spazio per l'area in cui il sacerdote compie il rito. Nelle chiese neo-pentecostali questo scenario è più piccolo. Nella Chiesa cattolica vi è una notevole distanza spaziale tra il sacerdote e la congregazione. Nella chiesa neopentecostale vi è una vicinanza maggiore. Tuttavia, sia in una forma religiosa che nell'altra, è evidente la differenza tra ciò che appartiene al dominio erudito e quello che appartiene al dominio pratico. Nelle chiese neo-pentecostali questo ridotto spazio fisico tra credente e sacerdote si esprime anche nel modo di nominare il leader spirituale. All'interno dell'IDMJI, di solito il predicatore evangelico viene chiamato "fratello", ricercando con ciò di generare una maggiore vicinanza tra il leader della comunità religiosa ed i seguaci di essa. Nella chiesa cattolica, come si è visto precedentemente, la riduzione della distanza tra sacerdote e parrocchiano si verifica negli spazi non rituali che, comunque, sono ubicati nell'ambiente istituzionale.

Benché nel rito cattolico della "Santa messa" l'idea di religione come "lingua", *stricto sensu*, si incarna esclusivamente nella figura del sacerdote, egli raccoglie previamente alcune preoccupazioni e richieste dai parrocchiani o cerca che il suo discorso si relazioni alla realtà dei migranti o dei paesi dei migranti. Tuttavia, è il sacerdote chi definisce come sarà il messaggio religioso nella messa e su di che cosa si parlerà.

Nell'ambito di un formato di messa mondialmente standardizzato per il cattolicesimo, il

sacerdote della popolazione latino-americana utilizza lo spazio dell'omelia per fare alcuni riferimenti generali sul tema dell'immigrazione. Sebbene la maggioranza della popolazione che assiste è di nazionalità colombiana, anche persone provenienti da altri paesi dell'America Latina partecipano alla Messa con frequenza. Ecuadoriani, peruviani, boliviani, salvadoregni e guatemaltechi sono le diverse nazionalità che lì si riuniscono spesso. Non partecipano, invece, le persone dal Cono Sud (Argentina, Cile, Uruguay), dei Caraibi (cubani o dominicani) nè dal Brasile. Per quanto riguarda la nazionalità dei sacerdoti vi è un'ampia diversità latina proveniente da varie aree del Sud America e non solo della parte Andina. Sembrerebbe che i migranti latinoamericani a Roma si organizzano per nazionalità la cui storia e la cultura è più vicina l'una all'altra (Diario di Campo/Chiesa Santa Lucia, 10 giugno 2012). Nel tentativo di confrontare un tratto comune che condividono una "associazione" di migranti ed i "luoghi d'incontro" che fondano questi centri religiosi cattolici, diremmo che vi è "il bisogno dei migranti di creare attorno a sé un mondo meno ostile, più familiare e di circondarsi di rapporti di vicinanza" (Ciurlo, 2008: 309).

Prendendo come punto di partenza l'origine geografica dei parrocchiani, ma senza trascurare il modello prestabilito per realizzare il rito cattolico, il sacerdote lascia filtrare nel suo discorso alcune delle preoccupazioni più sentite dai parrocchiani latino-americani. Nel caso dei cattolici, queste preoccupazioni sono specificati nelle preghiere collettive che sono guidate dal sacerdote in due aree, una molto personale e una generale che allude ad aspetti socio-politici dei vari paesi di origine. In questo breve spazio, "il prete come soggetto egemonico che esercita un orientamento morale nella società di cui è parte, e come un mediatore culturale, è consapevole che il suo discorso deve invocare l'integrazione culturale" (Caicedo, 2008; 134). Ossia, più che invocare un senso di appartenenza ad una comunità cristiana, invoca il senso di appartenenza o di unione tra la comunità latinoamericana, e per questo è attento alle frasi ed ai temi di carattere sociale o politico che sceglie per riferirsi a essi.

. Temi del Discorso religioso cattolico e l'Esperienza Migratoria

- *Documentazione legale per lavorare.* Nell'ambito personale si riconosce l'esistenza della paura permanente di non poter ottenere dalle autorità e dalle istituzioni italiane il permesso di soggiorno, un documento che permette al migrante di lavorare legalmente. Per i

migranti, non trovare o perdere il lavoro è un dramma perché il lungo cammino fatto ha avuto uno scopo chiaro: ottenere un lavoro retribuito. Per questo motivo è comprensibile la preoccupazione dei migranti per i documenti che gli consentono non solo di vivere in modo regolare e legale, ma di lavorare in modo legale in Italia. Consapevole di questo, di solito il sacerdote cattolico nel rito della Messa invita i credenti a unirsi spiritualmente in una orazione come questa: “E chiediamo al Signore per i migranti, che sono in attesa per i documenti importanti per legalizzare il loro soggiorno e di ricevere buone notizie al più presto”. Brevi messaggi dello stesso tenore si ripetono un altro paio di volte durante lo svolgersi della liturgia (Diario di Campo/Chiesa Santa Lucia, 17 ottobre 2010). Per lo stesso scopo, e per conto dei parrocchiani a suo carico, in un’altra occasione un prete invocava il sostegno di Santa Lucia in questi termini: “A nome della Madonna di Santa Lucia, Madre di migranti, chiediamo al Signore di aiutare i loro figli nei loro bisogni più urgenti e, in particolare, per ottenere i documenti necessari per legalizzare il loro status in questo paese” (Diario di Campo/ Chiesa Santa Lucia, 1 aprile 2012).

- *La durezza del lavoro.* Continuando con l’analisi dello stesso ambito personale, è stato possibile osservare come nel rito condiviso della messa il sacerdote cattolico si riferisce alle dure condizioni di lavoro. Nel suo discorso egli riconosce questa condizione e li incoraggia mediante la sua parola, come è avvenuto in una messa in cui il prete ha ricordato ai parrocchiani il dovere di leggere i Vangeli, ma ha riconosciuto che “non c’è tempo” perché tutti noi “lavoriamo duro” e, inoltre, perché “i lavori per i migranti sono estenuanti”; così egli suggerisce di leggere poco a poco i Vangeli durante la settimana. (Diario di Campo/Chiesa Santa Lucia, 1 aprile 2012). In una precedente occasione, perfino, in modo persuasivo un sacerdote durante la messa ha invitato i parrocchiani migranti a “proteggere i loro diritti come lavoratori”. Infatti, a proposito di un mercoledì festivo e di un’uscita turistico-religiosa che la comunità di migranti cattolici organizzava, il sacerdote ha ricordato che “il giorno di mercoledì non si lavora... non lasciatevi ingannare da nessuno” (Diario di campo/Chiesa Santa Lucia, 26 giugno 2011).

- *La famiglia che è lontana.* La salute e il benessere delle persone care per i migranti che rimangono nel loro paese d’origine (madre, figli, coniuge, ecc), è uno degli aspetti per il quale, in lontananza, il migrante soffre di più. Il prete tornando nuovamente ad essere la voce di tutti i parrocchiani e chiedendo di unirsi in una sola orazione, prega “per quei familiari che sono dall’altro lato dell’oceano, per i problemi che hanno e di cui ci

preoccupiamo... ti chiediamo Signore” (Diario di Campo/Chiesa Santa Lucia, 8 aprile 2012).

- *Condizioni politiche e sociali del paese d'origine*. A un livello più generale, i discorsi dei sacerdoti cattolici in varie occasioni hanno fatto riferimento ai problemi politici e sociali dei paesi dell'America Latina e hanno invitato i fedeli a pregare insieme in modo che queste difficoltà vengano risolte nel miglior modo possibile. A titolo di esempio, tra gli altri, in una preghiera di chiusura della messa un sacerdote a nome di tutta la comunità cattolica migrante ha pregato perché “i fratelli ecuadoriani riescano a risolvere i loro problemi politici e che abbiano la saggezza affinché i loro rappresentanti prendano le decisioni migliori” (Diario di Campo/Chiesa Santa Lucia, 17 ottobre 2010). Questi riferimenti non hanno un grande spazio nel discorso erudito, ma si vengono menzionati regolarmente, in modo sottile, perché il sacerdote è consapevole che il migrante latino-americano si sente molto infastidito quando si parla della vita politica del suo paese. E questo atteggiamento è più acuto nel caso dei colombiani. Eppure, nonostante la sensibilità che generano questi problemi nel migrante, i sacerdoti non smettono di parlare di questioni politiche e sociali, forse perché loro stessi provengono da paesi dell'America Latina e vivono anche, sebbene in maniera diversa, la situazione di migrazione. Visti dalla prospettiva dell'egemonia politica, anche si può considerare che i sacerdoti “costruiscano l'autorità e la legittimità politica e filtrino le loro visioni del mondo, i loro stili di vita, le loro regole e i loro valori ai diversi gruppi sociali” (González, 2003: 16).

Per questo motivo, cioè, per il disagio con la politica, nella chiesa di Santa Lucia il legame che si cerca di incoraggiare tra i migranti ed i loro paesi d'origine è principalmente attraverso gli aspetti culturali quali feste religiose celebrate in chiesa, le uscite culturali e religiose al di fuori del perimetro della chiesa, l'interazione tra i parrocchiani e la condivisione di cibo dai loro paesi (Diario di Campo/Chiesa Santa Lucia, 17 ottobre 2010, 1 aprile 2012, 15 aprile 2012).



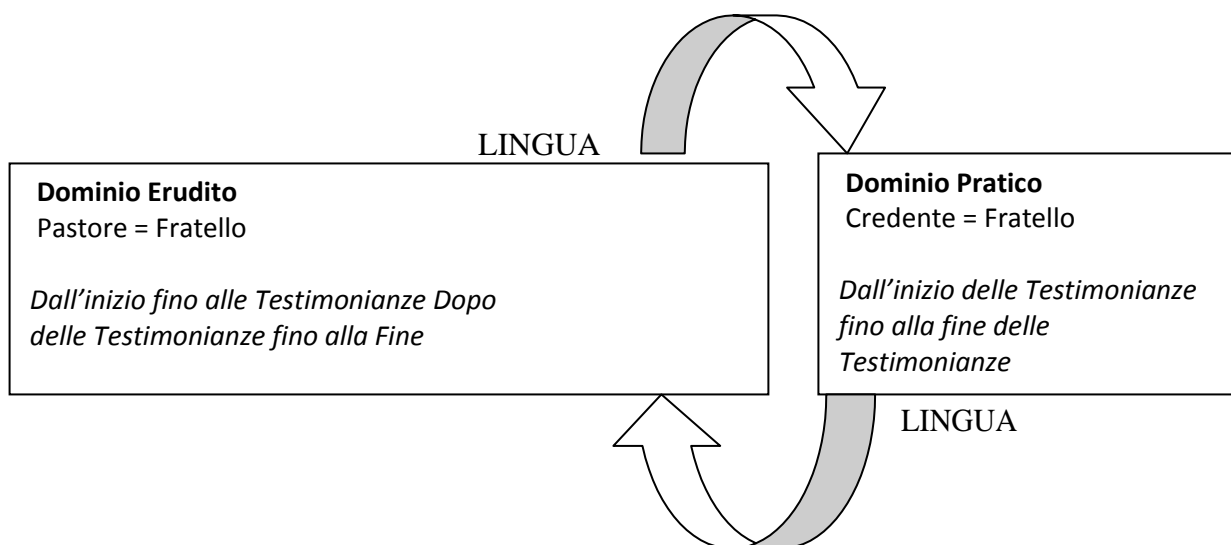
**Immagine 8. CHIESA SANTA LUCIA:
Condividendo cibo e ascoltando musica**

. La religione come lingua orale e il Culto dell’Insegnamento nell’IDMJI

In questo culto (che con alcune differenze fondamentali ricorda la messa cattolica) la lingua come modo di comunicazione non ricade esclusivamente nella figura del predicatore come avviene nel rito cattolico. Nel “Culto dell’Insegnamento” vi è un momento, quello delle “Testimonianze”, in cui la lingua come comunicazione si sposta dal predicatore al credente. Cioè, cambia lo scenario perché passa dal “dominio erudito” al “dominio pratico”. Tuttavia, il predicatore si preserva la voce che guida spiritualmente e produce anche un discorso di consolazione, come fa il prete cattolico. Ma il discorso del predicatore (a differenza di quello offerto dal prete cattolico) è più moralista perché vi è un’insistenza affinché la vita del credente venga condotta secondo i valori cristiani promulgati dall’IDMJI.

Quando, dopo di condividere le proprie testimonianze con gli altri membri dell’IDMJI le voci dei credenti vengono spenti, riemerge il discorso del predicatore finalizzato a stabilire il nesso tra lo testimoniato ed i precetti della chiesa. Questo gesto di conduzione da parte del predicatore può verificarsi durante lo svolgimento della testimonianza o, di solito, alla fine della stessa. In questa chiesa, quindi, la religione come lingua comunicativa fa un percorso che va dal “dominio erudito” al “dominio pratico” prima di tornare al “dominio erudito”. Così, “il dominio pratico” costituisce lo scenario di esemplificazione di quello che è istituito nel “dominio erudito” poiché, come ci ricorda Enzo Pace (2008), “nelle religioni contano certamente le persone e la loro esperienza, ma contano altrettanto le istituzioni che si creano per garantire continuità a un messaggio religioso” (p. 80).

Schema 4. La religione come **Lingua-Orale**: Ubicazione nel Rito Neopentecostale



Si noti che il “Culto dell’Insegnamento” non è l’unico rito neopentecostale presente nell’IDMJI. Inoltre, come detto sopra, ci sono i “battesimi nell’acqua”, ma che non si realizzano tutti i giorni (più quotidiani sono gli “studi biblici”⁶³ e i “Culti della Lode”⁶⁴).

La dottrina cristiana pentecostale si introduce più per l’esperienza che per il discorso. Per spiegare questa premessa mi avvalgo del culto dell’insegnamento. In questo culto il predicatore spesso allude alle esperienze vissute dai parrocchiani dell’IDMJI. Dato che si fa riferimento alle situazioni radicate nella vita di tutti i giorni, l’uso dell’*aneddoto* per esporre le storie, da parte del pastore, solleva la risata collettiva. Questa forma discorsiva può essere considerata in gran parte come una strategia utile in due modi: 1) ha lo scopo manifesto di moralizzare e 2) ha l’obiettivo latente di raggiungere il credente attraverso l’umorismo. La religione qui è un linguaggio che trasmette emozioni attraverso gli

⁶³. Negli *Studi Biblici* in genere si proietta un video in cui la leader-fondatrice dell’IDMJI, Maria Luisa Piraquive, è presente in alcune delle distinte sedi della chiesa (in Colombia o all’estero) e, davanti alla moltitudine dei parrocchiani, risponde alle domande e chiarisce i dubbi di ordine dottrinale. La “Sorella Maria Luisa”, come la chiamano i suoi seguaci, è stata a volte presente in Italia. Dal modo in cui questo rito si svolge in Italia, non sembrava molto rilevante analizzarlo in funzione di quello che si voleva indagare, tuttavia ci sono alcune note di osservazione che sono stati utili per comprendere meglio alcuni elementi di questa particolare cultura religiosa.

⁶⁴. Nel *Culto della Lode*, l’attività consiste nel cantare, pregare e applaudire con grande devozione a Dio per lodarlo. Sono comuni singhiozzi, urla, grida, pianti, preghiere, canti e applausi sonori. Questo è un rituale eseguito per lo più con gli occhi chiusi e con un massimo di connessione interiore, quindi è qualcosa che il credente fa in mezzo ad altre persone, ma l’esperienza religiosa si verifica in una cornice fondamentalmente individuale. Per queste stesse caratteristiche, è molto difficile fare osservazione e, nel caso si possa fare, aiuta a comprendere la cultura religiosa neopentecostale dell’IDMJI però non a comprendere la sua connessione con l’esperienza migratoria collettiva.

aneddotti e, attraverso di esse, produce conoscenza: l'estrazione di una morale, su cui il predicatore sottolinea una doppia lezione. Da un lato, che “dobbiamo avere timore di Dio” e, in secondo luogo, che “dobbiamo piacere a Dio” perché solo così si otterranno le benedizioni promesse nelle profezie (Diario di Campo/Chiesa Santa Lucia, 23 gennaio 2011 e 13 febbraio 2011). Si rammenta che questa forma discorsiva non si usa solo in quel momento (l'inizio del Culto dell'Insegnamento), è ricorrente il suo uso da parte del predicatore perché, seppur lo sviluppo del culto si sottopone a un disegno predefinito, i contenuti si esemplificano costantemente con le esperienze quotidiane dei credenti.

. Il fedele e la sua Testimonianza nell'IDMJI: un focus per analizzare l'esperienza collettiva della migrazione

Per gli scopi di ciò che in questa ricerca ha interessato, vale a dire, la cultura religiosa dei colombiani in Italia vista attraverso la lente dell'esperienza migratoria collettiva, le testimonianze costituiscono uno dei principali focus di attenzione per tre motivi principali: 1) perché a partire dal momento in cui il parrocchiano rivela la sua “testimonianza” in pubblico, il predicatore (Pastore) comincia a dare orientamenti per trarre lezioni spirituali di vita che vengono considerate utili per tutti i membri dell'IDMJI e, in questo modo, rafforzare l'identità collettiva ecclesiale; 2) perché la persona che presenta la sua testimonianza (atto che si verifica nel culto dell'insegnamento) organizza la sua storia in un discorso che considera valido e opportuno da condividere con il gruppo all'interno della chiesa e 3) perché è un momento privilegiato per vedere come funziona la cultura religiosa neopentecostale giacché la testimonianza condivisa suscita reazioni ed emozioni tra gli altri fratelli che servono come pubblico empatico. Rispetto al carattere altamente *espressivo* delle testimonianze, vale la pena ricordare che “la presenza della dimensione soggettiva e narrativa è più nota e autorizzata nel discorso orale” perché “tutto discorso orale contiene un fine di espressività” e quindi è necessario, da parte del ricercatore sociale, “superare la lettura positivista dei racconti orali” (Portelli, 2008: 35).

La voce dei credenti arriva con le *Testimonianze* delle profezie ricevute e compiute. Anche se il predicatore sollecita che le testimonianze siano concise, il credente si motiva e con grande emozione (singhiozzi, voci spezzate, silenzi, tremore delle mani) fornisce i dettagli della sua esperienza. Insieme all'emozione del testimone emerge l'emozione del pubblico che *ascolta in modo empatico*: si dirige lo sguardo verso il testimone, vi è silenzio, nessuno

interrompe il racconto e, alla fine, tutti applaudono con forza e tutti insieme dicono “grazie a Dio”. Si crea e si rafforza, quindi, il legame emotivo-spirituale tra i correligionari (Diario di Campo/Chiesa Santa Lucia 20 febbraio 2011). Ciò significa che l’azione di condividere la testimonianza è un atto pieno di emozioni per l’individuo ed a sua volta un atto che desta emozioni nel pubblico. Orbene, se “l’espressività umana è in grado di oggettivarsi (...) e dette oggettivazioni servono come indici (...) dei processi soggettivi di coloro che li producono” (Berger & Luckmann, 2003: 50), gli “indici” che il collettivo parrocchiano individua nel testimone costituiscono una “porta d’entrata” per accedere a tale soggettività altrui permettendo ai parrocchiani come collettivo di ottenere una conoscenza di questa esperienza per imparare dell’altro; non solo dal livello emotivo, ma anche dal livello discorsivo perché nella testimonianza ugualmente viene utilizzato il linguaggio.



Immagine 9. CHIESA DI DIO a Roma: Culto dell’Insegnamento (ascoltando testimonianze)

Così, quando partiamo dal concetto di “Religione come una Lingua” e pensiamo che è una lingua che produce conoscenza, ci riferiamo alla capacità intrinseca che ha la *Testimonia* di essere uno strumento che serve al collettivo per imparare e conoscere (dall’esperienza dell’Altro) come si deve piacere a Dio e per meritare la sua benedizione perché il testimone la tira fuori attraverso la sua soggettività e la rende pubblica davanti alla congregazione. E’ in questo senso che la testimonianza è analizzata, cioè, quando essendo un atto individuale-esperienziale passa ad adempiere una funzione collettiva nel

momento in cui si narra al pubblico costituito da fedeli dato che, come affermano Berger e Luckmann (2003), “un sistema di segni oggettivamente accessibili concede uno status di anonimato incipiente alle *esperienze sedimentate* quando esse vengono staccate dal loro contesto originario composto di biografie individuali concrete e quando diventano accessibili a tutti coloro che condividono il sistema di segni in questione. Così le esperienze sono facilmente trasmissibili” (p. 89).

Nel contenuto delle testimonianze si vede chiaramente che non vi è sempre una correlazione tra la “promessa o profezia” e il “fatto compiuto”. Vi sono dei fatti che i credenti considerano opera divina, ma questi non sono preceduti da una profezia e vi sono profezie il cui compimento non è evidenziato dal testimone. Quindi, al di là di questa correlazione, ciò che conta per il credente dell’IDMJI è che sente che la sua vita viene guidata e orientata da un essere superiore. È questa *percezione del parrocchiano* che a noi ha interessato riscattare per mettere in luce come l’esperienza della migrazione colpisce, permea o rafforza la cultura religiosa collettiva forgiata in un clima di orientamento neopentecostale.

Le *Testimonianze* di cui si fa riferimento in questa sezione si riferiscono a quei racconti orali che il parrocchiano dell’IDMJI comunica davanti a tutta la comunità che assiste al Culto dell’Insegnamento. La testimonianza è un atto mediante il quale la persona deve raccontare quale fu la promessa ricevuta nella profezia e poi, riferendosi a certi dettagli, raccontare come quella promessa si compì e dire grazie a Dio. La Testimonianza fa parte della struttura del Culto dell’Insegnamento. L’intervento è completamente volontario. Rito dopo rito, le testimonianze difficilmente si ripetono.

Ogni testimonianza è unica nella sua struttura per il tipo di aspetto che tratta, per le parole che sono utilizzate nella storia e per la forma di cui il narratore la esprime. Permanente, tuttavia, è l’atteggiamento del pubblico: è sempre attento a ciò che viene detto e, nella maggior parte dei casi, si genera un grande legame emotivo con il testimoniante. Questo senz’altro rafforza un’identità religiosa che va oltre l’identità nazionale. Il termine “fratello/sorella” che spesso viene usato nei confronti di un’altra persona in questa chiesa, è utile per porre più enfasi sul legame spirituale che sul vincolo nazionale. In effetti, guardando al di là delle testimonianze, si può rilevare come l’identità collettiva dei colombiani si attenua a favore di un aumento dell’identità collettiva ecclesiale.

. Temi delle Testimonianze e Migrazione

Nonostante la ricca varietà di argomenti che toccano le testimonianze, si possono identificare argomenti di riferimento ricorrente: il lavoro, la salute e la preoccupazione per la famiglia. Questa costante allusione alla famiglia lontana viene associata all'impossibilità di realizzare un viaggio transoceanico difficile da finanziare con il proprio lavoro precario perché di solito il salario ricevuto si divide tra l'invio di rimesse in Colombia e il sostentamento alla propria vita qui (Diario di Campo/IDMJI, 20 febbraio 2011). Un quarto argomento di riferimento nelle testimonianze è quello che si relaziona direttamente o indirettamente con l'esperienza della migrazione (Diario di Campo/IDMJI, 20 marzo 2011). Quando questo avviene, come ciò che accade ai migranti cattolici di Santa Lucia, una preoccupazione ricorrente è quella di avere la documentazione. I motivi di questa preoccupazione sono gli stessi già esposti in precedenza.

A titolo di illustrazione, il seguente elenco è solo un esempio di quelle testimonianze narrate.

- *Arrivo dei parenti in Italia per aiuto di Dio.* Nel novembre del 2010, una donna di mezza età (tra i 35 ei 40 anni) raccontava che grazie a Dio una sua parente, una ragazza, era venuta in Italia senza intoppi pur avendo viaggiato da sola. A suo avviso, ciò che è successo è che Dio ha disposto, lungo il tragitto, molti "aiutanti" sconosciuti che hanno permesso l'arrivo sana e salva della sua familiare (Diario di Campo/IDMJI, 07 novembre 2010).

- *Lavoro in azienda.* Un uomo tra i 30 ei 35 anni, un impiegato di una multinazionale in Italia, ha iniziato la sua testimonianza dicendo che "Dio si manifesta nelle piccole cose". Raccontava che sentiva che il suo lavoro non era valorizzato dalla compagnia dove lavorava e che disse a Dio (in preghiera) che non era giusto che mai nessuno gli avesse detto nulla al riguardo. Inoltre, ha domandato Dio che gli dicesse se lui era un uomo pigro. Qualche tempo dopo, in una profezia che ha ricevuto da un fratello della chiesa portatore di questo "dono spirituale", sentì che Dio gli disse: "tu non sei pigro e non devi sentirti pigro". Giorni dopo, ha proseguito il testimone, i suoi colleghi e il suo capo hanno elogiato ampiamente il suo lavoro (Diario di Campo/IDMJI, 20 gennaio 2011).

- *Trovare la pace interiore nell'IDMJI.* Un uomo maturo molto commosso raccontava che, dopo di aver circolato in diverse chiese a Roma, era stato finalmente in grado di trovare la pace interiore che desiderava nell'IDMJI. Ha detto che per molto tempo il suo stare in questa città è stato circondato da problemi, difficoltà e disagi fino al momento in cui è arrivato a questa chiesa. Una volta è conclusa la sua testimonianza, il pubblico applaudì vigorosamente (Diario di Campo/IDMJI, 29 maggio 2011).

- *In relazione al soggiorno in Italia.* Un credente ha ringraziato Dio per aver ottenuto il visto (Diario di Campo/IDMJI, 26 giugno 2011). Lo stesso giorno nel mese di giugno, un uomo affermava che nella profezia gli avevano detto che doveva stare tranquillo perché stava per rimanere molti anni in Italia e che per quel motivo riceverebbe aiuto (Diario di Campo/IDMJI, 26 giugno 2011).

- *Testimonianze sui viaggi.* L'11 settembre del 2011 tre testimonianze di fedeli hanno coinciso di parlare dei viaggi. Tra loro una donna raccontava che aveva ricevuto una profezia in cui si diceva che uno dei suoi cari viaggerebbe all'Italia –“promessa compiuta!”- e che tale persona era il suo figlio che da una decade non vedeva. Un'altra donna ha ringraziato Dio perché nella profezia gli prometteva un viaggio e che adesso stava preparando il viaggio per la Colombia per visitare i parenti. Una terza donna, ha testimoniato che nella profezia il Signore le aveva detto che lei “viaggerebbe fuori dal suo paese” e che in effetti questo si era verificato perché lei aveva conosciuto molti luoghi, tra cui Londra e ora stava camminando a Roma (Diario di Campo/IDMJI, 11 settembre 2011).

Come un'analisi comparativa, e osservando il comportamento collettivo dei loro parrocchiani in questi due centri religiosi, possiamo concludere che la cultura religiosa colombiana in Italia, vista dalla prospettiva del cattolicesimo, si inquadra all'interno dei parametri di quello che viene considerato lo “colombiano”. Vista dalla prospettiva di una chiesa neopentecostale, la cultura religiosa colombiana in Italia, invece, tende a liberarsi del suo vestito nazionale e tende piuttosto ad assumere un'identità spirituale che oltrepassa l'identità territoriale. Infatti, nelle notizie che si comunicano nei diversi culti dell'IDMJI circa lo stabilimento di nuove sale d'orazione in altri paesi (Diario di Campo/IDMJI, 30 dicembre 2012), nel rito permanente dello Studio Biblico fatto sempre in un luogo diverso dalla Colombia o del mondo (Diario di Campo/IDMJI, 16 luglio 2011) e nel costante aumento di nuovi “fratelli” latino-americani e italiani che si accostano alla chiesa (Diario di Campo/IDMJI, 29 maggio 2011), si trova un

continuo rafforzamento del concetto di “internazionale” che possiede la Chiesa di Dio Ministeriale di Gesù Cristo *Internazionale*.

Ugualmente, l’atteggiamento del collettivo dei credenti dell’IDMJI è molto diverso da quello espresso dai parrocchiani cattolici colombiani della chiesa cattolica di Santa Lucia (e di Santa Maria Mediatrice o anche della Chiesa di San Idelfonso, dove mi sono recata in occasioni specifiche) in cui, dopo il rito della Messa, le persone sono pronte a riunirsi in gruppi per cantare, ascoltare musica, ballare, parlare, mangiare, giocare e ridere in un’attitudine che tende a riprodurre all'estero il modello tipico del colombiano cattolico medio.

Un elemento emergente dall’analisi della religiosità colombiana a Roma è stato l’identificare che i migranti nei riti religiosi e nelle attività socio-religiose rafforzano i legami tra di loro. Quest’affermazione risulta più certa per i credenti cattolici che per i credenti neo-pentecostali. Questa visione integrale del migrante colombiano cattolico di associare “culto cattolico + attività socio-culturale” è quindi un elemento che caratterizza trasversalmente la pratica della sua cultura religiosa cattolica a Roma quale prodotto della situazione di migrazione.

Arrivati a questo punto dobbiamo andare più avanti allo scopo di riflettere su queste due forme di cultura religiosa colombiana che emergono dal *campo religioso colombiano* e che si proiettano nella situazione di migrazione in Italia. Sentendo la necessità di interazione sociale e religiosa nella sua prassi religiosa, il gruppo cattolico di colombiani a Roma parte dai “codici ereditati e dotati di senso dalla tradizione” per fare il suo processo di sedimentazione individuale e poi collettiva.

Così i migranti parrocchiani cattolici in Italia, più familiarizzati con i codici cattolici provenienti dalla tradizione che con i significati profondi di tali codici, vivono nella quotidianità un certo distacco di fronte al discorso spirituale che offre il cattolicesimo sia dentro che fuori dal loro Paese d’origine. Questo lieve distacco spirituale rende possibile che l’esercizio della loro cultura religiosa sia più terrena (non per dire che non sia spirituale), più incarnata in uno spazio fisico e più sociale, cioè, che privilegia soprattutto l’interazione con gli altri.

In questo quadro interpretativo è comprensibile che i fedeli cattolici in Italia assumano le attività di carattere socio-culturale come parte complementare della propria cultura religiosa.

Pertanto quest'offerta socio-culturale insieme all'offerta rituale-religiosa fornita dalla chiesa di Santa Lucia non è appendice o cosa di minor importanza per loro. Non è un semplice complemento. E' qualcosa integrata e dotata di significato dagli stessi parrocchiani perché tramite ciò partecipano e rafforzano la loro cultura religiosa cattolica come comunità di migranti. Quindi, per questa ricerca è stato necessario studiare entrambi i fronti per catturare le varie forme che assume la cultura religiosa dei colombiani in Italia e il modo in cui essa si modifica o no a causa della migrazione.

5. LE DONNE COLOMBIANE E L'ESPERIENZA MIGRATORIA INDIVIDUALE IN ITALIA

Nei due capitoli precedenti di questa ricerca ci siamo concentrati sul comprendere l'*Esperienza Migratoria Collettiva* dei colombiani sotto due punti di vista: quello politico e quello religioso. Cioè, sul determinare come un insieme eterogeneo di persone si comporta rispetto all'aspetto politico e all'aspetto religioso in quanto connazionali all'interno di un contesto migratorio. Dando uno sguardo alle fonti secondarie sul tema della migrazione dei colombiani all'estero, si evidenzia che gli autori si sono interessati, particolarmente, allo studio degli aspetti quantitativi (Bidegaín, 2008; Cárdenas & Mejía, 2006; Garay & Rodríguez, 2005; Gaviria, 2004; Guarnizo, 2003; Mejía, 2012; Ordóñez, 2009) o agli aspetti istituzionali relazionati con la normativa e la legislazione migratoria (González, 2004; Guarnizo, 2006). Una tale tendenza degli studi sulla migrazione colombiana incentrata fondamentalmente su fenomeni statistici ed istituzionali ci ha permesso di confermare nuovamente la necessità di concentrare l'attenzione su altre realtà meno visibili a prima vista ma, non per questo, meno profonde.

Così, in questo capitolo faremo un "giro" e ci concentreremo nel comprendere l'*Esperienza Migratoria* a livello individuale e dalla prospettiva di alcune donne colombiane in Italia. Questa prospettiva femminile non parte "dall'assunto che le donne sono un gruppo già costituito e coerente, con interessi e desideri identici indifferenti alla classe sociale, alla posizione geografica o alle contraddizioni razziali o etniche" (Mohanty, 1986: 336-337). Le loro provenienze ed i loro diversi progetti migratori impediscono inoltre di analizzarle come un gruppo o un'unità pienamente coerente e coesa di analisi.

In questo modo, il giro di cui si parlava prima consiste in un cambiamento dell'angolo su due piani: 1) dall'analisi di gruppo-collettivo all'analisi dell'individuo: il *numero* e 2) dall'analisi di un insieme indifferenziato di uomini e donne all'analisi dalla prospettiva delle donne: il *genere*. Nel primo piano si passa dal *livello collettivo o di gruppo* al *livello individuale* per illustrare come la migrazione venga sperimentata in modo diverso quando la si vive in quanto parte di un collettivo (gruppo) da quando la si esamina da un punto di vista individuale-soggettivo. In questo senso la *percezione della migrazione* può cambiare, ad esempio, a seconda che la persona si senta sola o accompagnata in questa situazione. Qui è importante chiarire che questo *giro verso l'individuo-soggetto* non significa abbandonare il terreno

sociologico per addentrarsi in un terreno meramente psicologico. Si tratta, invece, di assumere che per comprendere meglio il fenomeno della migrazione è importante individuare il mondo soggettivo poiché quello che succede a livello individuale in seguito incide sulle relazioni che si tessono a livello interpersonale e di gruppo. Nel nostro caso, il tipo di relazioni, legami e vincoli che i migranti colombiani stabiliscono con i loro connazionali, con altri migranti di paesi diversi, o anche con la società italiana, sarebbero investiti da questa percezione individuale. Anche se la migrazione è un fenomeno che vivono migliaia e migliaia di persone, il modo di viverlo e la *forma in cui gli si attribuisce significato* (esperienza) è qualcosa di molto particolare che dipende dal bagaglio personale dell'individuo. Dall'altro lato, non possiamo negare che gli eventi collettivi incidano sul modo in cui i soggetti sperimentano la loro condizione di persone-migranti. Da lì la necessità di discendere dal *macro mondo* delle strutture, dei processi e dei fenomeni sociali, al *micro mondo* che fornisce informazioni su come gli individui sentono il peso di quelle forze ed anche su come reagiscano di fronte ad esse. In sintesi partiamo dal carattere dialettico della relazione che si stabilisce tra struttura sociale e individuo, ossia, come parti complementari che si influenzano tra loro e si definiscono in modo permanente.

Nel secondo piano, si passa da un *livello collettivo indifferenziato* – uomini e donne – ad un *livello individuale specifico* – donne – concentrandoci sulle esperienze concrete di alcune di loro. Questo passaggio che considera soltanto le donne colombiane ci interessa perché, come evidenziato inizialmente rispetto agli studi in Colombia, in Europa od in Nord America sulla popolazione migrante colombiana, è scarsa la produzione accademica che si è concentrata sull'ambito soggettivo, cioè su come i processi globali impattano sul mondo interiore degli individui e sui vincoli sociali immediati degli individui. Ancora più scarsi sono gli studi che si sono avvicinati alla tematica di genere e alla problematica delle donne (Bonilla & Rodríguez, 2010; Posso & Urrea, 2007). Esistendo queste carenze nella produzione accademica colombiana, è inoltre auspicabile che non esistano ricerche guidate dalla prospettiva teorica del *femminismo postcoloniale* o del *femminismo de coloniale* dei quali prenderemo alcuni elementi.

Pertanto, la realizzazione di approcci investigativi di ordine qualitativo che permettano di andare oltre le statistiche e le tendenze e si addentrino maggiormente nelle esperienze quotidiane di queste donne migranti che vivono e sentono sul terreno micro della vita quotidiana le relazioni asimmetriche Sud Nord, è utile e implica l'analisi di due ambiti: 1)

come le *attrici* hanno vissuto ed hanno *attribuito senso* ai processi di uscita dal paese e di instaurazione in un altro e 2) come i soggetti – una volta fuori dello spazio vitale originario – *dispieghino* meccanismi, strategie e tattiche per rendere più facile la permanenza in spazi caratterizzati da altre lingue, altre forme culturali, altre strutture sociali ed altre possibilità lavorative; cioè, come mettono in atto il loro progetto e come la loro azione sociale si modifica a mano a mano che si affrontano le realtà che si vivono.

Storicamente la migrazione della popolazione colombiana in Italia è stata principalmente di tipo femminile. Questo “dato statistico”, che indica una *femminilizzazione della migrazione colombiana*⁶⁵ in Italia non poteva passare inosservato avendo noi l’obiettivo di studiare l’esperienza migratoria a livello individuale ed ha inciso, in parte, nella decisione di concentrarci sulle donne. Anche così, andando oltre il peso numerico che possono avere le statistiche, quello che ci influenzò di più nell’interessarci alla popolazione femminile colombiana in Italia è stato il desiderio di svelare quelle forme in cui esse si comportano di fronte alla situazione migratoria date le loro modalità di procedere davanti a questa nuova condizione. Detto in altri termini, si tratta di scoprire le diverse forme di *azione sociale* da loro proposte nella nuova condizione di essere donne migranti provenienti dal cosiddetto “Terzo Mondo” e di esaminare se nel carattere della loro azione sociale si possano evidenziare aspetti di un retaggio socio-culturale proprio e situato. Nell’analisi è utile considerare anche che, malgrado tutti gli apporti dell’approccio di Genere, questo ha dei limiti perché “modella soltanto la donna bianca borghese” (Lugones, 2011: 22). Stando così le cose, si cerca di fornire elementi di base complementari all’analisi intersettoriale (Crenshaw, 1993) ed altri del femminismo post e de coloniale (Lugones, 2011; Mohanty, 2008) che comprendono i punti di vista delle *Altre Donne del Mondo*. Tenere in considerazione alcuni di questi elementi teorici nell’analisi ci permetterà di evidenziare che, mentre molte delle idee di queste donne colombiane sono attraversate da discorsi egemonici costruiti dal Mondo Occidentale verso i Mondi Non Occidentali, la loro azione sociale si tinge di un retaggio socio-culturale proprio e situato, in buona misura ereditato dal progetto espansivo coloniale europeo.

Tale *azione sociale* può essere analizzata attraverso l’intenzione dei suoi molteplici atti, valori, decisioni, pensieri, condotte, bilanci, valutazioni, giustificazioni, giudizi realizzati nel

⁶⁵ . Vale la pena chiarire che *femminilizzazione della migrazione colombiana* si utilizza in questo contesto per indicare che, storicamente, il numero di donne è sempre stato maggiore rispetto al numero di uomini nella migrazione dei colombiani in Italia. Non si utilizza per indicare un cambiamento o una trasformazione nel tempo del flusso migratorio colombiano che da maggiormente maschile diventa maggiormente femminile.

corso della sua storia di vita in questo paese e con i quali ha inciso positivamente o negativamente sull'altra o altre persone. In questo senso intendiamo l'azione sociale come ogni condotta in cui il soggetto dell'azione attribuisce un significato soggettivo che è riferito alla condotta degli altri (Weber, 1995: 5) ma che enfatizza quelle *azioni intenzionali* in cui il soggetto si rende completamente *cosciente*.

Vari elementi ci portano a definire la premessa precedente: le loro forme di articolarsi e di essere articolate nella società, le forme in cui operano di fronte al sistema di integrazione che gli viene offerto nel paese d'arrivo, il modo di relazionarsi con le nuove persone che iniziano a far parte della loro rete di amici o rete familiare, il tipo di negoziazioni o scambi che fanno con loro stesse e con gli altri quando non ottengono o ottengono a metà gli obiettivi prefissati e le diverse forme di sincronizzare le loro vite nonostante gli inconvenienti che gli si presentano di giorno in giorno. Queste condotte indicano una forma di contestualizzazione della realtà migratoria che le donne vivono. Questi diversi modi di "agire" non devono intendersi come azioni condizionate dal contesto o come una specie di risposte comportamentali di ordine imitativo perché non sarebbero comportamenti significativi e resterebbero fuori il tipo di avvicinamento sociologico di nostro interesse. È per proporre la tesi secondo la quale le donne colombiane, nella loro condizione di migranti, si trovano anche nell'*intersezione di diversi fattori di oppressione* vissuti da un'altra tipologia di donne come le Donne Nere degli Stati Uniti (Crenshaw, 1993: 4) e che ciò può produrre una certa confluenza e coincidenza nella varietà delle loro forme di azione e di risposte.

Di fronte alla pluralità di maniere e forme in cui le donne colombiane si sviluppano all'interno della società italiana in qualità di migranti, è utile chiamarle "agenti" sociali dato che facilita l'osservazione del loro modo di agire dinamico. Tali donne ricorrono anche ad un ventaglio di possibilità costruito da mani estranee e da loro stesse e che fanno parte di quello che qui chiamo ***patrimonio esperienziale migratorio***, cioè, quello che nasce dall'esperienza di vivere per molti anni come donna in una situazione migratoria. Vale la pena chiarire che questo patrimonio non sarebbe formato soltanto da quello che Giddens⁶⁶ definisce "*coscienza pratica*", che emerge dalle proprie pratiche sociali quotidiane degli agenti, ma che, per aver vissuto determinate situazioni, sarebbe anche il frutto della riflessione profonda della persona

⁶⁶. Per Giddens "la coscienza motivazionale, la coscienza pratica, la coscienza discorsiva ed il monitoraggio dell'azione sono disposizioni psicologiche sulle quali l'attore possiede un certo controllo. Tra queste quattro forme di coscienza non esiste una separazione assoluta, ma esse si alternano nell'azione" (Andrade, 1999: 137)

che apporta cambiamenti nella relazione con gli altri e con sé stessa. In altre parole è un patrimonio che si conforma anche attraverso la “*coscienza discorsiva*” che si cristallizza nell’esercizio di *comunicare* e, nel farlo, la persona riflette su quello che ha fatto in passato. In sintesi, è come un “processo riflessivo” che porta avanti il soggetto e che parte dalla coscienza pratica, va al di là della coscienza discorsiva (non in maniera lineare) e finisce per contribuire a costruire detto patrimonio quando il soggetto ha dato consapevolmente un significato ai suoi azioni. È la forma in cui i concetti giddieniani non possono arrivare alla comprensione della costruzione di tale *patrimonio esperienziale migratorio*.

Nel presentare questa breve introduzione per illustrare la maniera in cui sarà affrontata l’Esperienza Individuale Migratoria delle Donne, abbiamo fatto nuovamente ricorso ad alcuni elementi teorici (alcuni di loro già definiti nella cornice teorica) poiché ci sono d’aiuto nell’addentrarci ora nell’analisi dei dati. Senza dimenticare l’impostazione teorica iniziale riguardo al dibattito sulla relazione soggetto-struttura, ricordiamo che qui si intende che

L’azione si produce nell’emergere di un avvenimento che comprende novità di fronte ad un *profondo di sedimentazioni* che funzionano come loro condizione della *possibilità*. Così, lo profondo permette la nascita dell’azione-avvenimento attraversata dalla tensione tra la riproduzione delle costrizioni che la precedono e l’introduzione di novità e differenze. Questa nozione di azione ci permetterà di distanziarci dai determinismi strutturalisti e soggettivisti che pongono la struttura o il soggetto all’origine e fondamento dell’azione
(Ema, 2004: 3)

Dall’altra parte, rispetto alla ricerca sull’esperienza collettiva, un *secondo giro* che faremo su questo argomento sarà sull’ambito metodologico. Qui abbiamo cambiato le metodologie che furono utili per raccogliere informazioni sull’esperienza migratoria collettiva (dall’ambito politico e religioso) e siamo ricorsi all’*Intervista Approfondita* essendo lo strumento metodologico più utile dato che ci interessava riprendere *l’esperienza umana soggettiva* (Taylor & Bogdan, 2000: 104). Questo ci avrebbe permesso di dare conto su come il microcosmo individuale-personale sia turbato dalla situazione migratoria e, a sua volta, su come l’individuo-soggetto attraverso le sue “*competenze e capacità* che generalmente vengono creduti un patrimonio inalienabile di qualsiasi individuo” (Gianturco, 2003: XIV), definisca a suo favore la sua situazione convertendola in esperienza.

Per individuare l’esperienza soggettiva, quindi, si sono realizzate 20 interviste approfondite a donne dai diversi profili: sposate, nubili, divorziate, vedove, madri, professioniste o con

istruzione elementare, di età diverse e di diverse origini regionali colombiane. Nonostante la varietà delle interviste, il cuore delle testimonianze è sempre stato il racconto dell'esperienza migratoria vissuta come donne nei quattro **tempi** definiti: *il Tempo delle Aspettative, il Tempo dell'Incontro, il Tempo delle Negoziazioni e il Tempo delle Identità Flessibili*. Sono tempi che rappresentano i “*momenti costitutivi*” di quel processo socio-individuale dell'esperienza migratoria soggettiva.

Il carattere dialettico della relazione spazio-tempo è immerso nella configurazione e nell'identificazione di questi “*momenti costitutivi*” posto che ognuno dei quattro aspetti (le Aspettative, gli Incontri, le Negoziazioni e le Identità Flessibili) acquista significato quando viene attraversato da un tempo individuale soggettivo (il tempo⁶⁷ della persona che migra) contro il tempo sociale. A sua volta, l'azione di migrare significa per una persona spostarsi nello spazio. In questo senso, questi *momenti sono costituiti*, ed anche attraversati, dallo spazio. Acquisiscono un senso specifico secondo lo spazio-luogo in cui si presentano al soggetto: “avere aspettative”, “incontrarsi con”, “impostare negoziazioni”, “esporre le proprie identità”, sono gesti contraddistinti dallo spazio (come contesto sociale) in cui il soggetto li compie. Il fatto di rendere esplicite le categorie di tempo e spazio ed il grado di relazione e/o di influenza che operano nelle decisioni del soggetto, non vuol dire che si considerino le persone rinchiusi da forze esterne; cioè, le categorie di Tempo e Spazio non si intendono qui come essenze che si sovrappongono alle azioni umane; è vero che condizionano, ma non determinano il soggetto.

Dall'altra parte, le nozioni di tempo/spazio, che nell'ambito storiografico aiutarono a configurare la dialettica dei tempi braudeliani di lunga, media e breve durata (Braudel, 1970), qui utilizzati per i diversi tempi in cui si sviluppa l'“esperienza migratoria”, si convertono in categorie utili per l'analisi poiché offrono la possibilità di vedere questo *Fatto Migratorio Soggettivo* come *Processo Individuale* che si sviluppa con il passare del tempo (lungo, medio o corto su scala individuale) e la relazione dinamica che possiede con il *Processo Sociale* in cui è iscritto (macro scala delle durate braudeliane, in particolare le “congiunture”). L'uso di una nozione “moderata” di processo sociale-individuale è qui utile perché permette di mettere in prospettiva le micro dimensioni dell'azione sociale del soggetto dato che

⁶⁷ Il tempo inteso come costruito sociale, creato come categoria di misura delle azioni umane nelle società (il tempo sociale), va associato immancabilmente allo spazio in cui il soggetto agisce.

“la complessità dei significati che si annidano nel percorso biografico dell’individuo: l’infanzia e le sue aspettative, l’adolescenza e la classe sociale, il gruppo familiare, i rapporti con le strutture associative e così via, implicano il continuo passaggio dal micro al macro-sociale, dall’individuo al gruppo, alla società globale (Cavallaro, 1985: 59).

Parlare di *Tempi* al plurale (come momenti costitutivi della vita del migrante) ed in modo processuale, implica che il soggetto vive quei cambiamenti non come tagli sequenziali, dall’inizio alla fine di una situazione per lasciare spazio ad un’altra. Ovvero dire che nella pluralità dei tempi non si afferma che il soggetto, in questo caso la donna migrante, passerà dal Tempo delle Aspettative al Tempo dell’Incontro come se il fatto di arrivare in Italia facesse in modo che automaticamente quelle aspettative si compiano e non, come in realtà succede, che molte di esse restino con alcune modifiche nel progetto migratorio per molti anni ancora. Nella vita reale le donne possono vivere nella convergenza e nella simultaneità di alcune di esse. Partire dall’idea che le persone convivono in *uno*, o in *alcuni* o *tra* questi Tempi, riflette la complessità che affronta la persona arrivata da poco in un nuovo paese di fronte ad un evento fortemente stressante come lo è la migrazione perché altera totalmente tutte le dimensioni (Ciurlo, 2008). Pertanto, l’adozione dei differenti tempi disegnati sotto la nozione di tempo/spazio non si converte in scatole misurate e quadrate che, come se fosse un *letto di Procuste*, frammentano gli avvenimenti narrati da parte del soggetto. Volendo intendere che ogni persona possiede il suo progetto, e che quindi la sua azione sociale è stata concepita prima del viaggio, così la dinamica di esecuzione è personale, poiché si confronta con l’assimilazione di un nuovo contesto sociale e culturale.

Al riguardo, altri studiosi hanno diviso questo processo in fasi e stimano che “gli immigrati passano per quattro tappe nel processo di dare risposta al paese d’accoglienza: “luna di miele-ammirazione”, “fase depressiva”, “integrazione” e “nuova vita” (Gimeno, 2009: 136). Non condividiamo pienamente la precedente classificazione perché dette tappe o fasi tendono ad essere definite in modo chiuso, come tempi conclusi dal soggetto (fatti sequenziali) in un tempo specifico, e perché il *nome* di ciascuna fase rimanda all’idea di atti necessariamente eseguiti dal soggetto che migra. Per esempio: non necessariamente l’arrivo in un nuovo paese comporta una sorta di “incanto” o di ammirazione per il nuovo posto (paese o città) né che avvenga nei primi giorni. Può accadere, invece, che la persona non lo sperimenti mai. Nemmeno la crisi depressiva, ricorrente nel migrante, segue necessariamente la fase dell’“ammirazione”. Infine, l’integrazione nel nuovo paese è un processo che va oltre l’ambito

normativo-amministrativo di cui dispone il paese ricevente nei confronti delle comunità migranti ed invece è di grande importanza per il soggetto perché riguarda il suo mondo interiore dato che si relaziona intimamente con l'“essere riconosciuto” dall'Altro e, quindi, “Integrato” indipendentemente dall'esistenza e dall'applicazione di detta normativa. Questo fenomeno dell'integrazione il migrante lo sperimenta sulla propria pelle su due piani: a) quello pubblico, come soggetto che deve relazionarsi con una nuova società (lavoro, istruzione, salute), e nei tempi attuali in cui le nuove politiche di integrazione sono volte ad aumentare ed a valutare la capacità di integrazione degli immigrati in termini di conoscenza della lingua e dei valori del paese di arrivo nelle cosiddette “politiche di integrazione civica” (Caponio, 2012) e b) quello privato o familiare e quello dei cosiddetti gruppi di interazione secondaria che sono quelli con cui si relaziona quotidianamente e che, per molti migranti, costituiscono la rete sociale più difficile da tessere. Ciò che succede in questo secondo piano è quello che emotivamente colpisce di più il migrante. Cosicché si dovrebbe fare differenza tra *livelli e tipi di Integrazione* poiché è una delle situazioni più difficili che affronta la persona che migra. Perfino l'integrazione “sociale” può arrivare a non verificarsi o a non completarsi pienamente.

5.1. INTERPRETANDO L'ESPERIENZA INDIVIDUALE MIGRATORIA

5.1.1. Il Tempo delle Aspettative Vs il Tempo dell'Incontro

La migrazione come atto che comporta lasciare i “propri luoghi” e viaggiare “verso altro” sconosciuto è in quanto tale un viaggio dal momento che si verifica uno spostamento spazio-temporale e la persona si allontana dal luogo che conosce e definisce. Questo luogo fisico che si abbandona, a sua volta, rappresenta per il soggetto ciò che la psicologia ha definito la “zona di confort”. Ma, come si sa, non significa necessariamente per tutti zona di felicità. Come argomentano alcuni studiosi polemici sulla migrazione: “il luogo di nascita e dove si è trascorsa l'infanzia non è un posto fattibile o desiderabile” per tutti quelli che migrano (Agustín, 2007: 237). Così, senza arrivare a confondere mai un *Viaggio* per svago, di lavoro, di studio, etc., con la *Partenza* che intraprende un migrante (anche se tutto il progetto migratorio in quanto Azione Sociale implica l'Atto concreto del viaggiare), possiamo confrontare, di entrambi i fenomeni, alcuni effetti e sensazioni che generano nelle persone nei loro momenti iniziali: la preparazione del *Viaggio* o della *Partenza Migratoria*, il transito e l'arrivo nel nuovo luogo. Tra le similitudini possiamo individuare che tanto in un *Viaggio* che

in una Partenza la persona si prepara, immagina, pianifica, e vede come affiorano i sentimenti positivi e negativi. Si produce, inoltre, un carico stressante nel soggetto perché lascia la sua “zona di confort” e si dirige verso l’ignoto. Durante il tragitto e l’arrivo nel nuovo luogo, la dimensione temporale è diffusa e il tempo viene percepito d’accordo con il carico emotivo nel quale il soggetto si trova immerso. Allo stesso tempo, questa dimensione temporale si sperimenta in maniera dinamica tra il tempo socio-fisico ed il tempo individuale. Infine, se si considera che “il viaggio... colloca al soggetto in una condizione di straneità anche da se stesso, al meno dal quel sé che fino a quel momento è stato” (Gianturco, 2003: XVII), sarebbe questa la grande differenza con ciò che qui ho definito Partenza Migratoria perché la sensazione di estraneità nella persona migrante si estende nel tempo, quasi in modo permanente. Ovviamente la sensazione di “non ritorno”, presente e intensa nella persona che migra, ed assente nella persona che viaggia, non entra in questa categoria di comparazione analitica.

La breve analogia su esposta tra il Viaggio e la Partenza emerge a partire dalla ricerca empirica quando le donne espressero come avevano percepito ed affrontato il momento della loro “*partenza migratoria*”. Ossia, qual era il significato che in quel momento, stando ancora in Colombia, quelle attribuivano a un fatto fisico ma a sua volta caricato di forte simbologia per il migrante come è l’Atto di salire su un aereo e fare la traversata oceanica da una sponda all’altra. Ovvero come l’inizio del *processo individuale migratorio* fosse percepito da alcune donne come un *viaggio* e come per altre emergeva dal profondo la sensazione della *partenza migratoria*. Perché riflettere su un fatto apparentemente così semplice come il giorno del viaggio ed il tragitto verso il nuovo paese? Perché si concretizza nel soggetto la sensazione più forte che produce la situazione migratoria: la separazione.

Così, essendo un momento cruciale nella vita delle donne che partono, per alcune avrà una connotazione positiva e altre lo vivranno come un evento che non potranno mai dimenticare a causa dell’impatto altamente positivo o negativo che gli lasciò. Mariana, una donna di mezza età, single e senza figli, originaria della Colombia Nordoccidentale, con istruzione elementare, lo esprimeva in questo modo:

Ero preoccupata. Cosa devo comprare? Cosa devo portare? Come mi devo vestire? Cosa devo fare? Sarà che vado in inverno... mi chiedevo di tutto... tutto... ma ero tranquilla e molto vivace... mi spaventò molto l’aereo... all’inizio... io non ho sentito nostalgia perché mi veniva ... no, era felice di andare !

(Intervista a Mariana, 30 novembre 2012).

Melissa, una madre single che arrivò in Italia ancora molto giovane, e che sono 25 anni che è in Italia, esprimeva che il suo sentimento era:

di... paura... paura... perché... uscire da Bogotá, da una città dalla quale non ero mai uscita, andare in un paese così lontano, fuori... dal continente sudamericano... per me è stato duro, duro, molta paura.

(Intervista a Melissa, 7 aprile 2013).

Patricia, una donna di 35 anni, madre di due figli e che si era sposata con un uomo italiano a Panama anni fa, e con un breve trascorso migratorio in altri paesi, raccontò che quando se ne era andata

Per venire qui in Italia eehh ... ho sofferto moltissimo, molto ho sofferto, 8 giorni prima di venire, io non mangiavo, non parlavo con nessuno, io ero mmm... troppo preoccupata perché il signore con il quale mi sposai...nel momento in cui si rese conto che io avevo in mano già il biglietto per viaggiare, scomparve, ossia io già non avevo nessuno che mi accogliesse in un paese sconosciuto come l'Italia, io non conoscevo la lingua, non sapevo assolutamente nulla.

(Intervista a Patricia, 25 novembre 2012)

Invece il caso di Clara Patricia, una donna single, senza figli, di 32 anni e con un profilo universitario in Colombia, che prima di venire esercitava la carica di Ragioniera pubblica raccontava:

Non l'ho visto... come così trascendentale ... per me era un Viaggio! Assolutamente!, più lungo e più lontano rispetto al mio paese, ma era un viaggio e basta!... ero un po' nostalgica a causa della lontananza... ma mi dicevo: "potresti provare anche un po' di felicità".

(Intervista a Clara Patricia, 25 dicembre 2012).

Stessa cosa nel caso di Giuliana, di 28 anni di età quando uscì dal paese, donna single, che parte dalla Colombia all'Italia accompagnata. Diceva: "a me sembrava che fosse come un viaggio ... all'interno della Colombia, perché [io vengo] con una famiglia colombiana ... e per me non sarebbe cambiato nulla..." (Intervista a Giuliana, 31 marzo 2012).

Le sensazioni ed i diversi significati che si rilevano in queste testimonianze di fronte al fatto di migrare in un altro paese erano vissuti in maniera diversa, così come i loro modi di affrontarlo. Se dalla sociologia interpretativa assumiamo che il soggetto che ha vissuto in prima esperienza degli eventi si avvale di un patrimonio culturale per dare significato alle situazioni che vive, anche le differenze sociali partecipano attivamente nella forma in cui il soggetto valuta il suo

vissuto. In questo caso Mariana, Melissa e Patricia hanno un profilo molto diverso da quello di Clara Patricia sotto molti aspetti: a livello di studi, classe socio-economica, piano o progetto migratorio pianificato, età, tra le altre cose. Senza dubbio, allora, la classe sociale e lo status rompono la nozione di “donne come gruppo omogeneo” (Mohanty, 1986), pur facendo parte della stessa cultura. Il caso di Patricia inoltre è differente rispetto agli altri citati perché lei ha un breve percorso di vita migratoria antecedente al viaggio in Italia, realizzata a Panama e in Spagna da dove fu deportata, e per questo racconta alcune “lezioni apprese” che fanno parte già della sua esperienza migratoria individuale e sa che migrare in un altro paese comporta dei rischi. A lei il viaggio per uscire dal suo paese produce forti sensazioni negative. Contrariamente a Patricia, Juliana viaggia in compagnia di una famiglia colombiana e con un contratto di lavoro assicurato in Italia, perciò la sua percezione è totalmente diversa ed il viaggio risulta quasi inavvertito. Da lì l'importanza di ricorrere al contesto degli individui per capire i loro atteggiamenti ed evitare che, al “Rendere l'Esperienza Visibile”, si trascuri l'“esame critico del funzionamento del sistema ... delle sue categorie di rappresentazione ... delle sue premesse circa ciò che queste categorie significano e come operano, delle sue nozioni di soggetti, origine e causa” (Scott, 2001: 49).

Se il *Tempo delle Aspettative* si può considerare come il tempo-spazio in cui si concepisce, si pianifica e si compie l'atto di migrare (è il momento in cui si delinea l'azione sociale e si trapassa la frontiera), è anche il tempo in cui il soggetto fonda o identifica gli obiettivi precisi sul perché e ai fini di cosa deve emigrare in un altro paese. Ovvero, il soggetto nella sua coscienza interiore deve andare oltre le ragioni esplicite, come gli obiettivi professionali e/o accademici, per individuare ed immaginare l'atto di migrare avrà ripercussioni sul suo contesto familiare o personale. In questo modo, il soggetto riflette su chi viene pregiudicato (oltre lui stesso) per il fatto di non avere lavoro o chi viene beneficiato se prosegue i suoi studi in un paese straniero. È lì dove si manifestano gli affetti. È domandarsi perché e per chi lo si fa: per i suoi figli?, per sua madre?, per il suo circolo familiare?, per lui stesso? In questo modo il fondamento per prendere una decisione di grande fermezza consiste nell'identificare un “*motivo emotivo fondante*” di grande peso da non poter essere dissuasivo.

In questo senso diciamo che è un *tempo fondante*, decisivo, e che il quadro di riferimento dell'azione sociale del soggetto è più ampio di quello immaginato: decisione, capacità, fermezza e chiarezza per impostare il suo progetto e per sostenerlo ed eseguirlo davanti ai suoi familiari e amici. Così, Mariana ricordava che:

quando presi la decisione, presi la decisione e punto!... Che caschi il mondo... era io avanti ...! Ero io, o non era nessuno!... Quello che mi aiutò è stata proprio questa fede! Io ormai avevo preso la decisione! Se è la volontà di Dio, passo.. sino è la volontà di Dio, Lui mi riconsegna un'altra volta a Roma, che possiamo fare!
(Intervista a Mariana, 30 novembre de 2012).

Valentina, una donna che arriva sola e molto giovane in Italia, sposata e madre di tre bambini piccoli, dice che fu drastico quando comunicò la decisione a suo marito ed ai suoi figli:

senza pensarlo due volte... dissi bene, resterò senza lavoro..! Aaah vado a mettermi in gioco!... Me ne vado perché si deve fare qualcosa... Sono determinata... dopo farà venire anche loro
(Intervista a Valentina, 24 giugno 2012).

Da parte sua Alicia, commerciante di professione, una donna a Roma da 22 anni e madre di tre figli, con un percorso migratorio relativamente ampio realizzato in molti paesi dell'Europa e degli USA, al domandargli le sue ragioni risponde:

[ragioni?] ne hai tante, perché se no, non te ne andresti dal tuo paese... [e]... cercare di crescere i miei figli... Sì, questa è una risposta tipica da [signora] vecchia... ma è la verità. Lavorare affinché i miei figli possano ricevere un'istruzione
(Intervista a Alicia, 10 gennaio 2013).

E infine Angela, donna sola senza figli, che era attrice di professione e desiderava realizzare un obiettivo professionale, mentre lavorava nel suo paese d'origine, dice che per lei fu molto difficile prendere la decisione di uscire dal paese perché già aveva un buon curriculum in Colombia, ma che decide di farlo perché

è una buona opportunità... avere qualcosa... che ho studiato a Roma... varrà di più... curriculum... e mi è venuto.... Questo sì, con molta voglia... dissi: Me ne vado!... con molta aspettativa... con le batterie cariche e l'animo del guerriero!
(Intervista a Angela, 11 gennaio 2013).

Sebbene gli atteggiamenti di Mariana, Valentina, Alicia e Angela, come decisioni non sono la totalità dell'azione sociale soggettiva, è certo che la *decisione* è una sua componente importante. La prassi, come fondamento dell'azione sociale e unita alla decisione che prendono i soggetti, aiuta a rendere concreti atti diretti al mondo esterno che colpiscono altre persone, in questo caso i figli, alla famiglia e all'intorno e non restano nel microcosmo individuale.

Fermo restando che il migrante non smette mai di avere aspettative (si rinnovano costantemente in quello che Schutz chiama "consultare la mappa") dato che esse sono il

motore per andare avanti, il *Tempo dell'Incontro* come controparte, e allo stesso tempo operando come un *continuum* delle *Aspettative*, al contrario, riflette le tracce di un tragitto migratorio appena iniziato. Qui la persona avverte la necessità di mettere a confronto e, attraverso questa azione, entra nelle dimensioni della nostalgia. In più, per forza, si vede nell'imperiosa necessità di interagire con molte persone che non facevano parte della sua mappa mentale e sociale e di affrontare situazioni che segnano il suo ricordo:

Anche se ero depressa mi sentivo lo stesso impressionata, come qualsiasi persona quando scopre qualcosa di nuovo, è una fase di osservazione, di analisi ed anche ... di ... quasi di incredulità, di abbagliamento. E quello che più mi entusiasmava era tornare a mangiare le cose che mangiavo quando ero piccola, e ricordare attraverso il palato l'esperienza dell'infanzia. (Intervista a Maritza che aveva vissuto parte della sua infanzia in Italia, 16 marzo 2013)

E mi impressionò anche molto che mi sembrava molto ... e mi continua a sembrare ancora molto sporca Roma, molto sporca, a parte che ... io vengo da Medellín che dicono che sia la tazzina d'argento ed è la verità, perché Medellín è pulita (Intervista a Angela, 11 gennaio 2013)

Il cambiamento dell'architettura ... per me fu violento... Così brutto! Dicevo: "Se io a Bogotá avevo... gli edifici... tutto quello che è qui è tutto vecchio, de buttare giù... Quella cosa così brutta! Per questo ho cambiato!!!... (Intervista a Juliana, 31 marzo 2012)

Uno con un'aspettativa si guarda tutt'intorno... e io dicevo: "questa è Roma?!" No, però che cos'è questa cosa così brutta?... Siamo venuti fin qui per vedere una cosa così brutta?... è più bello il nostro paese". (Intervista a Mariana, 30 novembre 2012)

Quando arrivai mi piacque l'aeroporto di Roma... tantissimi anni fa... si vedeva che questo *era un paese più avanzato*. Quando arrivai a Napoli... no... mi sembrò come di vivere in Colombia... mi sembrava più bella Bogotá. (Intervista a Melissa, 7 aprile 2013).

Conosco altre città che non mi sono piaciute... Roma è come Barranquilla (risate) nell'ambito di comparazione, Milano è come Bogotá... penso a Napoli... come Medellín, può essere?... o Cali... (Intervista a Alicia, 10 gennaio 2013)

Questo *Tempo degli Incontri* trova il suo correlato nelle aspettative di cui è portatore il soggetto quando si prefigge un obiettivo nel nuovo paese, ma anche nelle aspettative con riferimento alle idee, nozioni, pregiudizi, concetti creati o immaginati sul paese di destinazione, in questo caso l'Italia. Qui nasce l'esercizio analitico permanente di *comparazione* nel migrante. Azione mentale *quasi* legata ad una persona in situazione di migrazione e come soggetto che inizia ad "adottare" una nuova cultura e società e inizia anche il suo processo di ambiguità culturale che permarrà in lui per molto tempo o per sempre. Così,

questo sarà anche il *Tempo della Comparazione* perché l'esercizio riflessivo comparativo diventa un esercizio *per se* del fatto di vivere “*come*” in due mondi: il proprio, la sua terra, il suo paese d'origine e l'“Altro”, quello prestatato, l'estraneo, il paese di arrivo. Di fatto il *diverso grado di straneità* che prova il *Viaggiatore* quando arriva in un luogo sconosciuto può variare “... rispetto al soggetto che viaggia, da un massimo a un minimo di estraneità, ma non potrà mai presentarsi con la stessa familiarità del suo contesto d'origine” (Gianturco, 2003:15). Questa constatazione si può anche applicare ad un *Migrante*, con la differenza che per lui quella sensazione di “estraneità” non cessa mai, come già abbiamo detto all'inizio.

La stessa sensazione di “estraneità” alimenta l'esercizio comparativo nel soggetto che è estraneo ad un posto. Dunque, così come si ipotizzano diversi gradi di “estraneità”, possiamo differenziare anche diversi livelli di comparazione: superficiali e profondi. La comparazione superficiale è quella che si fa in maniera sporadica ed è causata dai *primi impatti* prodotti dal vivere situazioni inedite nel nuovo paese, ma che non turbano troppo a livello soggettivo. I tempi iniziali di arrivo sono propizi per generare questo tipo di comparazione. La comparazione che si addentra in un livello più profondo è quella che tocca la soggettività della persona, dove il soggetto vanta già un breve periodo di permanenza e già ha intrapreso un iniziale processo di adattamento e inserimento nel nuovo paese. Per realizzare questo tipo di comparazione più profonda già possiede alcuni elementi di conoscenza della nuova società e della nuova cultura e gli impatti, novità, ostacoli, sorprese o delusioni, iniziano ad emergere lungo il suo percorso. Questo secondo livello di comparazione possiede sia elementi soggettivi che elementi oggettivi, e si fa su situazioni che toccano direttamente il soggetto e che riguardano il progetto personale del migrante. Per esempio, Maria compara il luogo e la cultura del paese in cui giunse in Italia con la sua città natale in Colombia nei seguenti termini:

Io non sono andata a vivere a Roma, per questo l'impatto è stato molto forte, perché sono andata a vivere in un paese che si trova fuori di Roma... e venendo da una città come Cali... e passare da un contesto così ... vivo come è quello di Cali... e ... arrivare in un paese della periferia romana è stato molto duro, è stato un impatto molto forte.
(Intervista a Maria, 21 Novembre 2012).

Invece Angela e Maritza fanno una comparazione delle diverse forme di insegnamento accademico nelle loro rispettive professioni e, non trovando affinità con l'obiettivo accademico sperato, in entrambi i casi rinunciano, non allo studio, né alle loro professioni, ma a continuare nella stessa università o accademia.

Io avevo viaggiato già molto... conoscevo l'Europa ... frequentavo gli ambienti del teatro europeo, sapevo più o meno come era.. arrivavo con quella aspettativa di quello che avevo visto. Ero stata in Spagna, in Francia, in Germania. In Italia no, ma immaginavo che l'Italia fosse uguale o meglio perché qui c'è tutta la tradizione... della commedia, dell'arte, anche dell'opera ... e venivo con molte aspettative soprattutto su questo [perché]... in Colombia... lo fanno al contrario, prima... fanno la pratica e dopo fanno ... la teoria... io dicevo: "bene, è interessante poter fare la teoria di quello che si è già messo in pratica e confrontarle"... e devo dire che è stata una grande disillusione per me l'accademia, è stata una cosa tremenda perché è stato... come dire?, uno shock... io mi sentivo come se fossi arrivata in una scolaretta (Intervista a Angela, 11 gennaio 2013)

Il concetto che avevo io di letteratura era molto diverso... di come si studia qui.... perché qui il approccio di qualsiasi cosa è così storico... che per me è come se non avessero dato tanto spazio alla riflessione, ossia... qui ci sono le cattedre... dalle quali i professori ti parlano per ore ed ore e ancora ore senza lasciarti pensare. In Colombia la letteratura si studia in modo molto differente, in Colombia "letteratura" vuol dire che lo studente deve pensare e interagire, soprattutto in modo scritto con le conoscenze che sta ricevendo e con il professore. Ma qui in un anno e mezzo di studio della letteratura non ho scritto nemmeno una parola per l'università. (Intervista a Maritza, 16 marzo 2013)

Silvia da parte sua, donna ugualmente giovane come le due precedenti, venuta in Italia anche per un doppio progetto: accademico e lavorativo, anche se usa la comparazione ed individua che lo studio scelto non ha l'orientamento che necessita, con il tempo cambia opinione dal momento che escogita il modo di poter utilizzare quelle nuove conoscenze in funzione di ciò che è utile alla sua professione. È, quindi, il soggetto che riadatta il disegno dell'azione sociale delineata prima di migrare.

Ad un certo punto [pensai] di essermi sbagliata, per quanto concerne il mio percorso di studi, perché erano molto tradizionalisti...qui sono molto legati alla classicità, sento che sono negati per l'attualità. Altri dicevano che la Germania deve essere stata fantastica [ma ancora] quando qui sono molto attaccati alla classicità, mi sono resa conto che, rispetto al tipo di formazione che voglio, quella di qui è come la base di quello che si faceva in un'altra epoca, è necessario e lo devi avere chiaro. Questo era il miglior luogo per la storia dell'arte ed il disegno, mi costruisco le mie basi e dopo continuo quello che voglio fare, e qua è definitivo, questo è il luogo.

(Intervista a Silvia, 05 marzo 2013)

Il *Tempo dell'Incontro* si intende quindi attraverso la *Comparazione* che mette in atto la persona nel nuovo contesto sociale che la circonda (da lei verso fuori) e degli *Impatti* che produce su di lei quel nuovo contesto sociale (verso di lei). Entrambi misurati in termini negativi o positivi da parte del soggetto. Pertanto, il *Tempo dell'Incontro* è contemporaneamente il *Tempo della Comparazione* (perché si annida nel soggetto come pratica mentale che il migrante farà sempre in un paese straniero) ed il *Tempo dell'Impatto*.

Perciò, diremo che davanti l'impatto (positivo o negativo) il soggetto "attua" (risponde dopo una riflessione, non come una reazione meccanica o comportamentale) stabilendo una comparazione basata sul suo referente sociale. Perché? Perché l'impatto che si verifica nel soggetto è un disorientamento nella sua mappa mentale individuale e necessita di comprendere quella nuova realtà. Cioè "dare un significato" al nuovo mondo che si vive per poterlo assimilare. Come lo fa? In alcuni casi attraverso la comparazione. Può comparare in quanto possiede un riferimento culturale della società da cui proviene. Potrebbe trattarsi, nei termini di Bourdieu, dell'"*habitus*" (inteso solo come quei criteri valutativi e valori che aiutano a dare Significato all'Esperienza) o di un *deposito di conoscenza disponibile* (Schutz, 1993: 107) negli stessi termini dell'*habitus*. Così, l'esercizio della comparazione che fa il migrante è niente meno che l'uso dell'Esperienza (come conoscenza acquisita nel passato) che possiede il Soggetto e che mette in pratica davanti ad una realtà sociale sconosciuta. È questo, allora, uno dei modi in cui si può illustrare come si costruisce l'*esperienza individuale migratoria*.

Di fatto, nella quotidianità, quando il soggetto riflette per elaborare un giudizio o una conclusione, è consapevole di possedere un riferimento culturale che gli è utile per districarsi nella vita quotidiana, così come si vede nelle parole di Beatriz quando viene interpellata rispetto alla sua identità di colombiana dopo dodici anni vissuti a Roma, impiegata sempre nei lavori domestici. Lei dice:

Io le due culture ce le ho ben definite... ma non mi azzarderei mai a dire: "quella di qui è migliore, quella di là peggiore" perché se io dico che la mia cultura è peggiore di questa, sarebbe come rinnegare le mie radici...Sarei un'ingrata, perché *senza quella cultura, non sarei mai arrivata qui*.

(Intervista a Beatriz, 13 marzo 2012; il neretto è mio).

Il *Tempo dell'Incontro* analizzato attraverso l'*Impatto* (che sperimenta il migrante di fronte alla nuova società) e la *comparazione* (come strumento per *comprendere* quello che non coincide con le idee o nozioni che il soggetto riporta dalla sua società) ci ha portato ad interessarci all'analisi dei riferimenti culturali che le donne utilizzavano quando realizzavano quelle comparazioni o si sentivano colpite. Secondo la corrente della sociologia interpretativa, se i *codici* sono le idee o le nozioni fissate di generazione in generazione nell'individuo, ed il *significato* di esse si trova nell'*acquis sociale*, si deve ricorrere a quello per capire come si è formato il riferimento culturale che il migrante colombiano utilizza o mette a disposizione nell'incontro con l'Altra società.

Dovuto al tipo di argomenti che utilizzavano le attrici per fare le comparazioni, ai motivi per i quali venivano colpite e che sono ricorrenti e coincidenti con quelli espressi da altre donne migranti intervistate, e all'uso ripetuto di alcuni sostantivi qualificativi da parte di molte di loro si rese evidente allora che quel riferimento culturale utilizzato da queste donne è intriso del *Mito Eurocentrico della Modernità*. Questo mito consiste nel far vedere che la *Modernità* è un fenomeno esclusivo dell'Europa che ebbe inizio alla fine del Medio Evo e che, a partire dalle esperienze interne all'Europa, si diffuse successivamente al resto del mondo propagandosi con esso la superiorità culturale (Dussel, 2000). Tale discorso fu costruito dall'Occidente ai tempi del Colonialismo e dell'Imperialismo (secoli XVI-XVIII e secoli XIX e prima metà del XX) come un discorso egemonico vigente nelle Colonie che stabilisce delle relazioni asimmetriche tra regioni o zone del mondo (quello che oggi chiamiamo Nord-Sud). Perciò la *Modernità* come *invenzione ed artefatto europeo* per imporre le regole del gioco nel campo della geopolitica planetaria istituisce tale discorso e per esso costruisce l'Altro (il Non Occidente) come oggetto di conoscenza e costruisce anche un'immagine auto riferita del proprio *locus enuntiationis* (Occidente) nel processo di esercizio del dominio. Secondo il filosofo colombiano Santiago Castro-Gómez (2005), che sulla base delle ricerche di Edward Said fa una delle critiche più consistenti all'Eurocentrismo

L'Europa Moderna rappresenta sé stessa sulla credenza che la divisione geopolitica del mondo (centri – periferie) è legittima perché si fonda su una divisione ontologica tra le culture. Da un lato c'è la “cultura occidentale”, rappresentata come la parte attiva, creatrice e donatrice di conoscenze, la cui missione è portare o “diffondere” la modernità in tutto il mondo... dall'altro lato ci sono le altre culture, rappresentate come elementi passivi, recettori di conoscenza, la cui missione è “accogliere” il progresso e la civilizzazione che proviene dall'Europa. La cosa caratteristica dell'Europa sarebbe la razionalità, il pensiero astratto, la disciplina, la creatività e la scienza; il resto delle culture è visto come pre-razionale, empirico, spontaneo, imitativo e dominato dal mito e dalla superstizione (p. 26).

Adesso, conclusasi la Modernità e in tempi chiamati Postmoderni quel “discorso modernizzante” da parte dell'Europa trova nuove vie e cammini per perpetuare le *gerarchie Moderno/Coloniali* e con ciò preservare un'ideologia Eurocentrica. Nei paesi del “Terzo Mondo” dette vie sono i valori diffusi dalla religione cattolica, dalla struttura familiare autorizzata dalla Chiesa, dal sistema scolastico e dai mezzi di informazione. È un discorso che permea la quotidianità degli uomini e delle donne che, da differenti ambiti, ricevono un messaggio permanente di esaltazione dell'occidente e di sottovalutazione del non-occidente. Si

verifica come un processo quotidiano, costante e prolungato durante tutta la vita di una persona.

Perciò, le idee e le credenze di trovare una società che rappresenti il progresso e lo sviluppo; una società civilizzata, istruita, colta e democratica (e pertanto egualitaria) che definisca i diritti umani; con città che abbiano l'infrastruttura propria di una città avanzata, ordinata ed efficiente; che sia coerente con l'idea che possiede il migrante di cosa siano le società che appartengono al cosiddetto "Primo Mondo" e che siano eredi dirette di quella che si chiama "Culla della Civilizzazione Occidentale", fanno parte del bagaglio personale della persona quando arriva da un paese del mondo considerato "periferico". Si ricorda, inoltre, che tali idee e nozioni che formano questo *corpus immaginario* nei soggetti che migrano dal *Sud* al *Nord* non obbediscono esclusivamente al tempo presente ma furono istaurati in epoche coloniali ed hanno continuato in epoche postcoloniali sotto quella che oggi si chiama "colonialità", cioè una sorta di soggezione all'Occidente ma non attraverso mezzi coercitivi e politici espliciti ma attraverso un'egemonia culturale che, in termini gramsciani, si costruisce a partire dal consenso e da consentimento (Grossberg, 2004: 52-53) e il cui risultato è che i cittadini del *Terzo Mondo* "apprendano" quale sia il loro posto nella geopolitica mondiale attuale.

È utile qui fare riferimento alla strategia dello "sviluppo" (iniziata negli USA e nell'Europa Occidentale) agli inizi del secondo dopoguerra nella quale, sotto l'idea "legata allo sviluppo", esperti e politici occidentali hanno visto come problematiche alcune condizioni di Asia, Africa e America Latina. In questo nuovo discorso egemonico la povertà si assimilò al ritardo e le cause derivate da una relazione asimmetrica tra l'Occidente e il Non Occidente furono nascoste. In questo contesto ed in questa ottica dello sviluppo si crea o nasce l'"Invenzione del Terzo Mondo" (Escobar, 2007). Malgrado l'insuccesso dei promotori della teoria dello sviluppo al momento di applicare le misure ai paesi considerati "sottosviluppati", la realtà quotidiana era stata colonizzata dal discorso sullo sviluppo che era diventato una forza potente anche nel "Terzo Mondo". Grazie a questo nuovo discorso diretto alle ex colonie, nuovamente l'Occidente si sente in potere di definire e descrivere quello che è il Non Occidente (Escobar, 2007: 6). Si pensa allora che il *Discorso Coloniale* e il *Discorso sullo Sviluppo* sono retti dagli stessi principi perché ambedue sono stati prodotti nella cornice di un apparato molto efficiente per generare "conoscenza del potere", grazie alla quale si ha la capacità di denominare il cosiddetto "Terzo Mondo" e di segnalare quali sarebbero le sue caratteristiche. Si creano spazi geopolitici o geografie immaginarie che sono implicite in espressioni come "Primo Mondo" e

“Terzo Mondo”; Nord e Sud; Centro e Periferia, tra molte altre. Nonostante i cambiamenti attuali, tuttavia, la geopolitica continua ad esercitare influenza sull’immaginario e si rifiuta di accettare il comparire di geografie postmoderne (Escobar, 2007: 11).

Questa specie di parentesi qui realizzata serve per poter cogliere meglio le osservazioni ripetute che quasi tutte le donne hanno fatto rispetto a certi livelli di disillusione provocati dall’entrare in contatto con l’Italia. Per Gallinari (2010), a partire dall’analisi di alcune interviste realizzate agli immigrati argentini in Italia tra il 1999 ed il 2005, “risulta la delusione per una comunanza culturale inferiore al previsto, per lo shock tra l’immagine idealizzata dell’Italia e quella effettivamente riscontrata all’arrivo e ciò a causa di una sopravvalutazione della cultura europea” (p. 658). La cosa più interessante di questa disillusione e critica è che le donne migranti colombiane la esprimono all’interno degli stessi parametri del discorso egemonico occidentale. I loro “rimproveri” riproducono la colonizzazione culturale (colonialità) in tempi postcoloniali.

Cito a continuazione i seguenti testi-racconti di varie donne intervistate in sequenza per individuare l’affinità tematica delle loro percezioni ed del carattere rappresentativo che hanno sugli argomenti centrali del progetto modernizzatore-coloniale eurocentrico:

Io pensavo che Roma fosse una *città più internazionale*... perché Roma è una città di cui tutto il mondo parla. Roma ha un’importanza storica... ha tanto turisti che uno si *immagina di trovare gente aperta*... all’estero...e io questo non l’ho trovato... Per prima cosa non sono culturalmente aperti... [il romano] è una persona molto *provinciale*... questa è una città che sembra che pensi come un paesino... questo mi ha sconvolto. Mi sembra molto più internazionale Madrid... è una città che ha un’infrastruttura superiore... è una città [con] servizi migliori... Roma... non è una città gradevole... molto meno per l’immigrato, non è xenofoba... è soltanto provinciale... mi colpì che essendo una città che immaginavo internazionale, *non si parla inglese*... si parla l’inglese del cameriere
(Intervista a Paola, 21 novembre 2012)

A uno i miti gli cadono solamente quando ... vede le cose da vicino, allora probabilmente affinché cadesse il mito dell’Italia si sarebbe dovuti venire qua . [Prima]... mi sembrava che fosse una società molto saggia in quel senso... sentivo che era questa la culla della storia, dell’arte, che avrei scoperto la cultura, che stavo per (sospiro) capire molte cose, per ricevere la chiave maestra della conoscenza. E anche se lo avessi vissuto in modo passivo, diciamo che questo era quello che speravo... allora, con il tempo iniziai a rendermi conto che erano gli italiani quelli più chiusi di mente ... che non sono aperti alle altre culture, che li spaventa quello che viene da fuori ... E quindi fu come se tutto quel pensare e sentire della società italiana, che all’inizio era estremamente positivo, iniziò a cambiare poco a poco, poco a poco, ed iniziò a sembrarmi semplicemente un cumulo di rifiuti dell’umanità, luogo triste e lugubre (sospiro)... che probabilmente non ha digerito molto bene il fascismo, io credo... La mia prospettiva della società italiana ora è totalmente diversa. Attraversai un periodo di rifiuto totale, nel quale smisi di parlare italiano perché non ne avevo voglia, perché non volevo,

perché sentivo che dall'altra parte avrei comunque ricevuto una risposta di chiusura, una porta chiusa, un muro
(Intervista a Maritza, 16 marzo 2013).

Mi colpì negativamente, visto che noi *siamo cresciuti* ascoltando che questa era una delle *potenze economiche* del mondo, io pensavo di trovare una città con una *infrastruttura... spettacolare...* pensavo che nelle strade non ci fosse il traffico di un'ora, come si vede a Bogotá, pensavo che ci fossero *ponti*, ossia che fosse una città *organizzata, pulita...* una città *come uno pensi che siano quando si sta in Sudamerica...* perché chi già conosce queste città, si rende conto che *non sono quello che uno pensa quando sta là..* Ma [in] tutto il Sudamerica si pensa che queste città siano perfette... mi stupì... il fatto che *non ho visto una grande differenza tra noi e loro...* siccome *ci hanno sempre detto che siamo il Quinto Mondo !!!*. Che loro sono il *Primo Mondo...* dico io: *Cavolo!!!*...io pensavo che la differenza fosse enorme... è logico perché *sei cresciuto pensando che loro hanno un mondo perfetto e noi siamo "schifosi" e che siamo sporchi*, che le nostre città sono sporche e che loro mentalmente sono più evoluti... allora tu arrivi qui, e tu ti aspetti che questa gente viva chissà in quale mondo, e ti rendi conto che è la stessa cosa. È uguale che da noi
(Intervista a Clara Patricia, 25 dicembre 2012).

Quando uno entra nel centro di Roma per vedere... il Colosseo tutte queste rovine... sono molto belle... però Roma è sporca... io non l'ho potuto accettare... perché a livello internazionale *Roma è il centro del mondo...* per dire la città più importante perché c'è il Vaticano... A me piace di più il Nord Italia. La gente è più educata, più colta e più istruita... Uno nella parte del sud trova gente che non sa scrivere... né leggere!!!. È una cosa incredibile!!!! Io mai... mai l'avrei immaginato in città mia
(Intervista a Mariana, 30 novembre 2012).

Di fronte a questa diversità... senza timore di sbagliare... a livello di pensiero... mi sentivo molto più aperta e lì mi *cadde il mito dell'Occidente*, si rompe completamente [perché] mi sentivo più aperta, perché avevo una grande predisposizione a conoscere quello che è questo mondo ... Venendo dall'America Latina, che tu voglia o meno, hai un certo condizionamento, o sei influenzato da tutte le informazioni che ti arrivano da quando nasci, da quando vai a scuola, quando vai all'università, i mezzi di comunicazione, che questo è un *mondo molto aperto*, molto *svilupato*... e... il fatto di arrivare ... e di trovare... pratiche quotidiane che per me (ti giuro sinceramente) non avevo mai visto o erano già passate di moda nel mio paese... Per me, il mito dell'Occidente cadde perché mi resi conto che qui la gente ha gli stessi problemi che ha una famiglia in Colombia, a Bogotá, in Argentina, in Brasile, sono la stessa cosa
(Intervista a Maria, 21 novembre 2012)

Paola, Mariana, Maritza, Claudia Patricia e Maria, donne di età diverse, di diversa estrazione sociale in Colombia, con profili accademici vari, e con progetti migratori differenti tra loro, sono d'accordo su alcuni elementi che speravano di incontrare in Italia, propri di quello che il *discorso egemonico moderno-coloniale* ha stabilito. Data la sua importanza storica come culla dell'arte e del Rinascimento, considerata il centro del mondo e visitata ogni giorno da migliaia di turisti, dovrebbe – secondo le donne intervistate – essere mentalmente aperta agli stranieri; dovrebbe essere “internazionale”, “poliglotta”, e non “provinciale”. In questo stesso immaginario Roma doveva dotarsi di un'infrastruttura moderna, di tecnologie di punta ed essere una città impeccabile, pulita, efficiente ed organizzata. Il paese da quelle desiderato

doveva essere marcatamente *diverso e superiore* alle città ed ai paesi che compongono una regione periferica dalla quale si proviene, la Colombia in Sudamerica. In sintesi, in questo ideale delle donne sono implicite le idee di: *Progresso, Civilizzazione, Sviluppo, Modernità, Democrazia* ed una concomitante *mentalità aperta*. Su questo si basa il loro rimprovero all'Italia, tradotto qui in forma di comparazione, ammirazione, impatto o delusione: “io speravo che”, “io immaginavo che”, “dovrebbe essere”, “dato che”, “sono cresciuta sapendo che”, “ti hanno sempre detto che”.

Superando le considerazioni precedenti, compaiono altri elementi nelle narrazioni delle donne migranti nel loro processo di articolazione nella nuova società, o durante la permanenza in Italia, che ci permette di determinare altri elementi interessanti che nascono dall'interazione tra Occidente e Non-Occidente e che si proiettano nella vita quotidiana e nella coscienza del soggetto, come si evince dai seguenti racconti:

Una delle cose più difficili all'inizio è stata... sentire che in questi paesi... a differenza dei nostri... lo straniero è visto come una piaga praticamente, come una persona negativa. Nei nostri paesi la situazione è diametralmente opposta... allora la prima difficoltà... è stato il fatto di percepire che... *queste società vedevano lo straniero come un essere assolutamente inferiore a loro*... Questo... mi ha turbato abbastanza. E negativamente... l'idea che hanno dello straniero... un'idea prefabbricata... perché quelli non guardano alla persona. Loro guardano all'insieme... li etichettano come se fossero tutti uguali... Lo straniero qui trova una difficoltà enorme per uscire da certi ruoli che gli hanno riservato... Devi lottare contro questa cosa... con le situazioni delle case, con le situazioni del lavoro, è una lotta su tutti i fronti... è una lotta infinita che non finisce mai... Uno pensa che certe situazioni si presentino all'inizio... Ma non è così. Qui hai la sensazione che per quanto tu possa fare... *sarai sempre visto come lo straniero* e ti vai a scontrare sempre con le stesse difficoltà
(Intervista a Clara Patricia, 25 dicembre 2012).

È stato difficile il mio ingresso qui... quando l'amministratore si rese conto che ero io, mi ha trattato molto male ... Non volevano stranieri in questo edificio. Si opponevano totalmente... Ciò era la cosa peggiore, era la peste!... per loro.... e ancora meno se sapevano che io lavoravo con le pulizie. Perché non gli piace vivere con stranieri ... sono persone che non lo permettono ... sono già persone di più di 70 anni... [Mi dicevano:] “non vogliamo immigrati nel palazzo, meno che mai se fanno le pulizie” perché gli sembrava indegno ... avere persone che facessero questo lavoro
(Intervista a Rossana, 15 giugno 2012).

Mia cugina... mi diceva: “Alicia! noi [lì in Colombia] con chi ci relazionavamo?: Dottori, avvocati, architetti, ingegneri, informatici... alcuni settori... la classe media... alta. Qui, di chi siamo amici? (risate): del muratore, del macellaio, dell'elettricista”. Allora le ho detto: “Amore mio!... noi siamo amici di quelle persone... perché *noi per loro siamo ancora di livello più basso*... cioè nel *ceto sociale*... nella scala sociale, noi siamo ancora meno di loro... A livello discriminatorio e tutto... noi siamo ancora più in basso del muratore
(Intervista a Alicia, 10 gennaio 2013)

Non è lo stesso che un italiano vada a [farsi] i capelli da un altro italiano [piuttosto che da] una straniera, che viene da un paese che, secondo loro, è un paese povero, meno che loro... lì è dove [si percepisce] il razzismo. Perché sono diffidenti, perché *credono che* studiamo in un paese povero, che *non siamo capaci*, o non facciamo lo stesso. [Nel matrimonio] c'è un po' di gerarchia... Su dieci...[donne colombiane sposate] otto sono separate... la ragione che ho sentito da molte è che l'uomo italiano crede di aver scelto una "latina" perché gli facesse da serva... proprio a causa del razzismo... *la differenza?*: con una donna latina no possono fare le stesse cose che con un'italiana, perché le italiane li *comandano* (Intervista a Claudia, 25 novembre 2012)

L'italiano tende a trattare la colombiana come... cittadina di serie B... questo alla sua moglie ... *come se le avesse fatto un favore sposandosi o vivendo con lei*... Parlando di matrimoni misti, che sono quelli che conosco di più, [loro] tendono molto a parlargli in modo duro... a dirgli stupida, cretina... "ma che mi ha fatto fare"... Le trattano un po' di.. "Ah! quanto mi costa questa donna!" [o anche] zingara: "questa sembra una zingara" (Intervista a Alicia, 10 gennaio 2013)

Mio suocero [italiano] era quello che mi faceva divertire di più... perché mi chiamava Apache.. perché a lui piacevano gli "apaches mescaleros"... i pellerossa ... gli "indios"... *mi ricordo...* ¡Apache Mescalera...! (Intervista a Juliana, 31 marzo 2012)

Fino a 20 anni fa non incontravi una sola pubblicità in TV dove ci fosse uno straniero... solamente *Carmencita*... che era... una giovane donna che faceva i lavori domestici... e allora lo straniero veniva identificato con Carmencita... il latinoamericano era identificato con Carmencita... che veniva a fare i "lavori umili" ... Allora quando io ho conosciuto alcune persone italiane ... mi dissero: "Ah, Carmencita!"... Non so se facevano un collegamento tra il lavoro che faceva il latinoamericano ed il lavoro... [professionale che facevo io] e la persona che ero. Un giorno le dissi: "Non mi chiamare più Carmencita... !mi chiamo Eugenia!... non mi dire più Carmencita... ! non sono Carmencita!"... Non so se l'altra persona mi abbia capito... Le straniere si vedevano in TV soltanto in costume da bagno e ballando.... terribile! Perché quello è il modello di straniero che fa vedere la tv italiana... ossia a che serve lo straniero? ... qual è il ruolo dello straniero nella società? La brasiliana che balla la samba, è il colombiano che... è Carmencita (Intervista a Eugenia, 09 febbraio 2012)

Io dico a tutti che non ce n'è come la Colombia... e gli descrivo la mia città, gli descrivo cose e *gli dimostro che c'è cultura*... perché c'è gente che crede Io non lo so che si pensano?. Si *immaginano cose strane*... (Intervista a Mariana, 30 novembre 2012).

A mo' di riflessione, rimprovero, ammirazione o giudizio, i racconti lasciano di nuovo trasparire aspetti socio-culturali che emergono dall'interazione quotidiana di Esse, come soggetti in situazione di migrazione, con la società italiana. Nonostante la varietà dei temi affrontati nei commenti precedenti, emerge un'idea implicita che è alla base del sistema mondo moderno/coloniale: vedere l'Altro come inferiore, avere un pregiudizio su di lui, essere visto sempre come estraneo, come l'Altro, come una persona negativa, essere considerato inferiore nella scala sociale. Provenire da paesi poveri li rende meno persone ed incapaci, "meritevoli" di ricevere un trattamento diverso ("serie B"), "adatti a" occuparsi di mansioni specifiche che non concedono status, infine, questa situazione sintetizza quello che la critica

postcoloniale ha definito “*la differenza coloniale*”. Costruita attraverso il discorso imperiale dal XVI secolo per descrivere la differenza e la supposta inferiorità dei popoli successivamente colonizzati da Spagna, Francia, Inghilterra e USA, questo concetto allude al luogo ed alle esperienze di chi è stato oggetto di un processo d’inferiorizzazione da parte di coloro che, nel mezzo dell’impresa coloniale, si considerano superiori (Restrepo & Rojas, 2010: 132-133).

Facendo riferimento ad un sistema di discorsi e pratiche costruito ed esercitato in un dato momento storico (secoli da XVI a XX) di espansione europea, in quest’epoca attuale sottoscriviamo la premessa che guida gli studi della critica postcoloniale ed il suo concetto di *Colonialità globale* (Medina, 2013: 54) che considera che le strutture di potere non scompaiono con la decolonizzazione, ma permangono, secondo quanto spiegato nel quadro teorico. Individuare le rimanenze di questa *differenza coloniale* che persistono nel presente e sorgono dall’interazione a livello micro tra i soggetti, è stato uno dei nostri propositi e ci indicano che il riferimento culturale può possedere molti aspetti di questi elementi.

Fino a qui abbiamo svelato due facce presenti nell’eurocentrismo sulla costruzione dell’esperienza migratoria individuale: nel primo caso, da parte delle donne che migrano da una zona chiamata “periferia”, l’emergere di idee di base legate al progetto modernizzante come sono le nozioni di progresso, di civilizzazione e di mentalità aperta. Nel secondo caso, le pratiche di subalternizzazione dell’Altro/Altra attraverso la “*differenza coloniale*” da parte della società di un paese che appartiene al “centro” del mondo.

Un’ultima analisi intorno al carattere attivo del discorso egemonico-modernizzante-coloniale è illustrare una terza faccia, come controparte delle due precedenti, ma che serve ad evidenziare la complessità e la profondità raggiunta dall’eurocentrismo nei soggetti resi subalterni dal sistema mondo moderno/coloniale.

Io non sono passiva davanti agli italiani...***loro credono che noi... viviamo ancora nelle capanne... che siamo indios*** No signora! Noi abbiamo i nostri indianini!, ma noi siamo più moderni di voi! Come così? Credono che siamo come quelli là... indios, come se ***viviamo lì, come se mangiamo sul pavimento, per terra..*** !No amore mio! Devono avere rispetto!... Chi ancora è ignorante, ha questo pensiero... razzista da morire (Intervista a Valentina, 24 giugno 2012).

È difficile fare amicizie italiane... percepisco un filo di invidia... perché sono la sudamericana che è arrivata qui e si è presa un marito italiano e che inoltre le è andata bene. Quando sto

conoscendo una italiana vedo che questo dà fastidio...turba.... Sì, c'è questo disagio verso la straniera. In più io sono una donna che a 32 anni ha due master e... svolgo alte cariche dirigenziali... ho viaggiato all'estero... e vedere una persona sudamericana con un'alta formazione... ha un effetto come di: "Oh! Allora tu parli tre lingue?!, Oh, ma tu hai fatto l'università!". No, scusa di dove pensi che uno sia?, o dov'è che uno sta?. ***Hanno un'idea, come quella che avremmo noi dell'Africa***, no? Che dice: "lei è africana, molto male!. Credo che quel contrasto che c'è nella *percezione latinoamericana di trecce, sottomessa... no? E brutta...* perché io [per loro] no sono colombiana, ma la sudamericana, cosa che mi dà un fastidio enorme

(Intervista a Paola, 21 Novembre 2012).

Mio marito (italiano) mi ha raccontato... che [una donna italiana] gli diceva che io ero un'immigrata del terzo mondo... e che gli avevo portato qui un figlio affinché me lo educasse... Il tempo mi ha dato la possibilità di [dimostrare]... perché la mia famiglia è già venuta qui... e si sono resi conto di chi fosse la mia famiglia... se si tratta di classi sociali, la mia è migliore. Non c'è niente da fare ... io ho due lauree e due master... niente da fare!... ***pensò che io ero l'africana che arrivava... salvata., perché la mia famiglia si moriva di fame!***No, è che io nel mio paese non mi stavo morendo di fame!

(Intervista a Alessia, 13 gennaio 2012).

Sono tre diversi contesti nei quali le donne si sentono aggredite dall' sguardo dell'Altro (occidentale) che la costruisce, a Lei, e la classifica marcando la "*differenza coloniale*" secondo il modello di pensiero moderno-coloniale. La *percezione* di essere trattate come inferiori rispetto a quello che pensano di essere, è il comun denominatore di Valentina, Paola e Alessia. La controparte di questa situazione è analizzare quali siano gli argomenti che espongono per "rimediare" a un Io-Identità costruito dall'esterno (dall'altro o dagli altri) con il quale non si identificano. Nel primo caso Valentina non vuole essere confusa con gli "indios", anche perché non vive in capanne e pensa che lì (in Colombia) siano più moderni che qui (in Italia). Da parte sua, Paola si sente offesa perché la confondono con l'idea che (gli altri) hanno della donna latinoamericana "sottomessa" e "bruta", e rende esplicito che quell'idea è quella che in Colombia si ha riguardo alle persone dell'Africa. Argomento simile lo ha Alessia per recuperare un Io-identità che non le corrisponde perché lei non è la "africana che è arrivata dopo essere stata salvata". Nei tre casi, l'immagine dalla quale ci si vuole distaccare è: degli indios (Valentina), delle donne sudamericane (Paola) e delle donne africane (Paola e Alessia) perché per loro quelli sono riferimenti che considerano di "minor valore". Ossia, utilizzano la stessa scala con la quale la società italiana le subalternizza. In altre parole, la società in cui sono migrate le rende inferiori e loro, per recuperare il loro Io-identità che reputano sia stato maltrattato, rendono "inferiori" o "subalterne" attraverso i loro discorsi le altre donne provenienti dal loro stesso contesto: il cosiddetto "Terzo Mondo".

Nella costruzione di queste immagini o rappresentazioni delle Altre donne ha giocato un ruolo importante anche il Femminismo Occidentale. Come argomenta a riguardo Ch. Mohanty (1986), l'immagine prodotta da questo tipo di femminismo è quella di una

Donna media del “terzo mondo” [che] vive una vita essenzialmente mutilata, dovuta al suo genere femminile e alla sua appartenenza al “terzo mondo” (leggasi ignorante, povera, senza istruzione, limitata dalle tradizioni, casalinga, rinchiusa nella famiglia, vittima, etc.) [che] contrasta con la auto rappresentazione implicita della donna occidentale come istruita, moderna, in controllo del suo corpo e della sua sessualità e libertà di prendere decisioni (p. 338)

Ugualmente, analizzando la percezione di Alicia che nella stessa operazione di Alessia, Paola e Valentina assume la “differenza coloniale” proposta dal progetto moderno-coloniale, nel suo discorso subordina la popolazione migrante misurandola con parametri propri del positivismo del XX secolo in termini di civilizzazione e barbarie, dimenticando che allo stesso modo lei potrebbe essere “classificata” sotto lo stesso modello eurocentrico:

C'è stato un decadimento... dell'Italia che io ho conosciuto 20 anni fa, ne rimane molto poco... perché c'è stata questa invasione di barbari... che ha fatto *diventare* l'italiano... orribile! Perché si sono sentiti invasi da tutti questi indiani, cinesi... loro non li volevano... gli si sono messi qui... e quello che arrivò... la migrazione che giunse fu la cosa peggiore... perché loro accolsero a braccia aperte tutto il mondo, fino a che si sono resi conto che quello che era arrivato qui era la spazzatura della spazzatura... non sono stati scelti... qui c'è stata l'invasione dei barbari”

(Intervista a Alicia, 10 gennaio 2013)

Dello stesso ordine di idee, ma andando verso un nuovo fronte dell'assimilazione del modello egemonico moderno-coloniale da parte dei soggetti nei confronti di una società che li limita e disconosce l'esercizio delle loro professioni, è il caso di Alessia e Clara Patricia:

La donna preparata trova un mondo terribile nel quale il suo dinaro... la sua formazione accademica qui non viene valorizzata, perché loro si sedettero sul piedistallo che loro sono... sviluppati e noi sottosviluppati. E la verità è che i *sottosviluppati sono loro* e gli *sviluppati siamo noi*, anche perché *abbiamo una grandissima influenza dagli USA*, per cui realmente la tecnologia arriva prima in Colombia.

(Intervista a Alessia, 1 e 3 gennaio 2012).

Prodotto di questa stessa cosa di vedere lo straniero come un essere inferiore è il fatto che ti inquadrano in certi lavori.. e loro vogliono che tu faccia esattamente quello che loro non vogliono fare... qui non guardano se tu hai una laurea... se sei intelligente... qui non gli importa niente... tu puoi essere semplicemente più intelligente di loro, ma se tu sei straniero, devi pulire e basta!... Ho sentito che in altri paesi non è così... che se vedono che tu sei intelligente, sviluppano la tua intelligenza... la fanno esplodere, tra questi USA e Inghilterra, qui no... devi

fare molte, molte cose [per] uscire da quell'inquadramento mentale. Perché è un inquadramento mentale!
(Intervista a Clara Patricia, 25 dicembre 2012).

Alessia e Clara Patricia, al sentirsi vulnerate nell'esercitare le loro professioni nella società, criticano l'idea di essere considerate donne che vengono da un paese sottosviluppato e di essere valutate come esseri inferiori, pertanto, costrette a svolgere lavori non qualificati; ma nell'affermare che il paese dal quale vengono è "più sviluppato" e nell'accettare che altri paesi del "Centro" del mondo, in termini di geopolitica planetaria, possano far esplodere le loro capacità (intelligenze) e abbiano il diritto di influenzare tecnologicamente paesi della "periferia" (per esempio gli USA nei confronti della Colombia), stanno adottando allo stesso modo il modello egemonico moderno-coloniale e naturalizzando le relazioni asimmetriche che imposta questo modello di centro-periferia. Significa dire che le critiche si fanno ma dentro la logica del modello del sistema mondo moderno-coloniale. In questo senso è possibile osservare una volta di più come l'"eurocentrismo" sia presente nel riferimento culturale dei soggetti migranti posto che "l'eurocentrismo è la prospettiva cognitiva non soltanto degli europei, ma del mondo eurocentrico, di quelli che vengono educati sotto l'egemonia del capitalismo mondiale. L'eurocentrismo naturalizza l'esperienza della gente dentro questo modello di potere" (Lugones, 2008: 8).

Tre sono gli aspetti che la critica postcoloniale individua per determinare il raggio d'azione del sistema mondo moderno/coloniale: la colonialità del sapere, la colonialità dell'essere e la colonialità del potere. In questo senso, e rispetto a come alcune delle donne migranti colombiane percepiscono e vedono limitato il loro accesso al mondo del lavoro italiano per il loro profilo professionale, è utile ricorrere alla "Colonialità del Potere" per vedere la sua portata dal momento che si considera che la divisione del lavoro è razzializzata e geograficamente differenziata. In questo modo si imposta "la colonialità del lavoro" come categoria che allude all'"attento intreccio tra il lavoro e la razza" ("latinoamericano", "africano", "indiano", "extracomunitario", etc.) che serve per spiegare la divisione planetaria del lavoro e come all'interno di queste strutture globali di potere si è mossa la migrazione di diversi sud verso diversi nord (Lugones, 2008: 80).

La critica postcoloniale e de-coloniale si occupa prima di tutto delle relazioni inique tra regioni o zone del mondo (Nord-Sud) poiché questo discorso è visto a livello macro come un gioco o una correlazione di forze asimmetriche tra Stati, organismi sovrastatali ed imprese

multinazionali (che sono i grandi attori) ma quello su cui poco si indaga è come questo discorso modernizzante ed egemonico opera nell'ambito della vita quotidiana e nell'interazione delle persone che, in principio, per essere persone comuni, non si relazionano direttamente con il gioco del potere planetario. La “differenza coloniale” come nozione analitica su cui si basa il *femminismo de-coloniale* è viva e presente nel gioco delle relazioni sociali; e qui abbiamo potuto osservare come quella “differenza coloniale”, che è chiaramente presente sul piano macro dell'ordine mondiale e globale, si riflette e passa al piano micro dell'interazione tra persone nella vita di tutti i giorni.

5.1.2. *Il Tempo della Negoziazione Vs il Tempo delle Identità flessibili*

Parlare dell'Incontro come *impatti e comparazioni* segna il terzo momento o *Tempo della Negoziazione* perché, non compendosi le aspettative o poiché l'incontro con l'Altro o gli Altri non è stato quello sperato, si deve reimpostare il progetto e creare nuove aspettative e obiettivi. Per esempio: non ha funzionato il matrimonio, non era lo studio o il piano accademico da seguire, non era il lavoro che si desiderava, o non c'è lavoro, non era la società che immaginavo, non posso far venire i miei figli o la mia famiglia, non è possibile “adattarsi” alla “rigidità” climatica, non si sono potuti ottenere i documenti per un soggiorno legale nel paese, etc. Da lì nasce un nuovo momento in cui l'individuo enfatizza l'esercizio dell'*Azione Sociale*, in cui il soggetto si gioca la sua capacità di Agente, davanti ad una nuova società che offre al migrante soltanto alcune risorse ed un campo di azione definito, stretto ed altamente regolamentato. Perciò, l'azione sociale del soggetto migrante si propone, si delucida e si definisce sempre di più perché il suo agire deve essere accertato, perciò una decisione errata ha per lui alti costi. Stando così le cose, il Tempo delle Negoziazioni potremmo anche chiamarlo il *Tempo delle Strategie* in cui l'uso dell'esperienza accumulata è necessario. Il caso di Patricia, donna giovane e madre single, ma con una precedente esperienza migratoria in Spagna prima che in Italia, dimostra l'acutezza della sua strategia per riparare agli errori nel disegno e nell'esecuzione del progetto migratorio iniziale quanto a far venire i figli adolescenti a Roma.

Sai che cosa *cambierei*? [Venire con] ... una conoscenza migliore de ... la cultura del paese, perché io all'inizio *ho commesso molti errori*, come affittare un appartamento da sola per poter soddisfare alcuni requisiti che mi erano richiesti per far venire i miei figli e spesi molti soldi per pagare quell'appartamento da sola, e mentre facevo questo mi rendevo conto del modo di vivere e della cultura italiana ed il modo di vivere delle persone extracomunitarie ... e straniere che vivono qui. Poco a poco *mi resi conto* del razzismo e dell'opinione negativa che

hanno gli italiani nei confronti degli stranieri in questo paese. [I figli] possono perfino nascere, crescere qui, studiare, avere l'opportunità di essere dei professionisti, ma non gli danno l'opportunità di esercitare un impiego... con il passare del tempo, mentre io mettevo a posto i documenti... mi resi conto della vita e della loro cultura e della differenza tra noi stranieri e loro e ho **visto che**... non dovevo portare qui i miei figli per farli studiare.... **Ho preferito** lasciarli studiare in Colombia, **perché** vedevo più futuro per loro se avessero studiato in Colombia che portandoli qui. È diverso se venissero a fare una specializzazione, un master o altro e tornassero di nuovo in Colombia... però venire qui ed iniziare uno studio non vale assolutamente la pena, non è un mondo per adolescenti che uno vuole che ... abbiano una buona istruzione.. Da lì iniziai a guardare e a conoscere tutto ed a rendermi conto a poco a poco del modo di vivere, delle differenze, dei vantaggi e degli svantaggi. **Fermai** le cose con i miei figli! Riconsegnai l'appartamento ... **dissi: “ devo pensare di più** a me qui e a loro lì. Questo è **stato quello che ho fatto e che mi ha portato maggiori risultati**.

(Intervista a Patricia, 25 novembre 2012; il corsivo è nostro per segnalare i passaggi che definiscono la strategia del soggetto)

La testimonianza di Patricia, oltre ad essere utile per illustrare come il soggetto ridefinisce e riesce a modificare ed a raggiungere gli obiettivi del progetto migratorio che portava dalla Colombia ci fornisce due elementi: il primo è rendere esplicita la forma in cui si costruisce, da parte del soggetto, l'*esperienza migratoria individuale*. La persona si rende consapevole degli errori commessi con l'intento di non replicarli. È qui che nasce l'*esperienza come conoscenza*. Un secondo elemento è che, quell'esperienza-conoscenza è situata, cioè, si trova in relazione con alcuni fatti, momenti, posti concreti e specifici. In questo caso il ricongiungimento familiare, o desistere da esso, emerge come una realtà data dallo stesso fenomeno migratorio. In questo senso l'esperienza come conoscenza, come apprendimento, può dirsi che sia particolare, specifica e relazionata a “qualcosa di particolare” del contesto. In questo modo, “le predisposizioni soggettive o gli atteggiamenti plasmati dall'esperienza, determinano la risposta degli individui ai fattori oggettivi in cui s'imbattono” (Coser, 2008:546)

Angela che è migrata in Italia per un progetto sia accademico che lavorativo, invece, concentra la sua Azione Sociale intorno a strategie che le permettano di lavorare (nel suo campo) senza dover rinunciare al progetto di studio. Situazione difficile da compiere in una “condizione migratoria” poiché sono progetti difficili da far combaciare in società che offrono un campo specifico di azione alle persone migranti. Così, studiare e lavorare, ma anche esercitare la propria professione, sono tre fronti su cui Angela deve modellare la sua Azione-Strategia per riorientare il suo progetto migratorio. A continuazione un pezzo del suo racconto per osservare il percorso della sua azione.

Io sono attrice... quindi mi muovo da sola [indipendentemente], se nessuno mi più aiutare...E si ... speravo che quelli dell'accademia dicessero: "tu sei un'attrice, ti mettiamo tra i contatti". No, questo non è successo (risate)... Allora ... dissi: "mi muovo [lavoro] da sola, **anche io sono attrice**, anche **io mi so muovere, so come si fa** teatro... ed iniziai a muovermi molto. Il primo anno ho fatto molto teatro da sola... **avevo portato** dalla Colombia un monologo che **avevo preparato in precedenza** e dissi: "così ho qualcosa da presentare". Lo **presentai** anche qui, io dicevo: "non mi lascio ["non mollo"]... non mi lascio sconfiggere". E ... andò bene questa parte. Ma iniziavano le difficoltà della parte economica. Tu devi vivere e non puoi stare ogni mese a pensare: "e questo mese ... come pago?, [da] dove pago?, come faccio?". **Allora per un periodo io passavo metà del tempo in accademia e metà fuori**... Andavo in accademia praticamente ogni volta che potevo, **se mi si presentava un lavoro andavo prima a lavoro e dopo in accademia**... Davanti alla proposta di lavorare come Assistente nella Scuola... dissi "**continuo come assistente** a me veramente **mi serve solamente il permesso**... come studente, **il resto me lo faccio da sola**". Ed iniziai... ho fatto lavori di intrattenimento, molto teatro di strada e ... lavoravo molto. [Dopo] sai che mi è successo? Che mi invitavano a fare spettacoli, cose di teatro che a me sembravano orribili! Dove io provavo vergogna nel farli. Dicevo: "**No, che tristezza!**". Recitavo in quelle opere di teatro e io non chiamavo nessuno... erano opere orrende ... **Dissi: no**, nemmeno!... sto facendo la prostituta del teatro, perché? Affinché mi paghino? No.... **Dissi: se devo fare teatro lo faccio bene**... inizia quella crisi... **che senso ha rimanere qui?** Ossia, realmente **qual è l'obiettivo?**... I primi due anni, come ti ho detto, avevo tanta energia, tanta voglia e riuscii a fare delle cose ma **ho visto che lo facevo** come una principiante, e in quanto arrivata da poco **andava bene, però dopo**..., se a me piace, pero **io non mi vedo a cinquanta anni** a lavorare con i bambini... e così ... dissi: "bene, **addio** teatro, così non mi interessa... meglio se mi metto a lavorare e mi dedico ad altre cose... a mie piace anche la musica, il canto...

(Intervista a Angela, 11 gennaio 2013)

L'azione di Angela volta a realizzare i suoi obiettivi ci parla di nuovo di come i soggetti in situazione di migrazione aggiornano e "consultano la mappa" (Schutz, 1993: 82) in modo continuo per valutare la strategia. Come qualsiasi azione orientata verso il futuro, Angela lo esplicita quando dopo aver tentato per anni ad occuparsi di un lavoro-professione desiste perché non vuole che il suo presente diventi il suo futuro e disegna un nuovo progetto. In sintesi: azione orientata al futuro e la "consulta della mappa", tra gli altri elementi.

Il **Tempo della Negoziazione** inteso come strategie che definiscono l'Azione Sociale Individuale per compiere il loro *obiettivo individuale* migratorio nei già citati casi di Claudia e Angela ma anche come strategie che definiscono l'Azione Sociale Individuale per *creare ambienti propizi di convivenza* in quel luogo nuovo, sono quelli che vedremo nei casi seguenti di Carolina y Silvia.

Carolina, donna giovane di 21 anni, sposata e madre di una bambina, artigiana-orafa di professione appartenente al settore degli artigiani che lavorano in condizioni precarie, ricorda che l'ambiente di lavoro con le altre artigiane italiane era di esclusione. Riflette:

Si all'inizio ho pensato... di aver commesso un errore, in quella prima fase lavorativa, perché non potevo conversare delle cose di cui quelle parlavano, ossia, io non potevo entrare in un loro discorso, perché non ne conoscevo gli attori, la musica, i loro modi, le loro routine, il cibo. Non avevamo un solo argomento di cui parlare. Solo il... caso sporadico, il caso spontaneo, in cui mi domandavano qualcosa che io conoscessi: della mia terra, della mia lingua. Allora... quando loro provavano un po' di curiosità (non molta), per quello che io vivevo e per [sapere] da dove venissi, potevo intraprendere una conversazione, ma non andavo oltre. Perciò ... visto che quello era un limite per me, iniziai a imparare delle marche, perché a loro piaceva moltissimo parlare di marche, di borse, di scarpe ...

(Intervista a Carolina, 02 gennaio 2013)

Carolina, dai primi mesi di permanenza a Roma in situazione migratoria ha stabilito che per lei l'“integrazione” è la base fondamentale per svilupparsi come persona, e nell'ambito lavorativo della professione che ha iniziato in Colombia (come orafa). Cosicché per raggiungerla opera su due diversi livelli di integrazione. Su un primo livello c'è la strategia per integrarsi meglio in ambito lavorativo sentendosi esclusa dalle altre orafe italiane, come abbiamo visto nel paragrafo precedente. E su un secondo livello, la strategia per imparare bene l'italiano in quanto strumento di integrazione:

Tra le [strategie] forti della mia integrazione in Italia c'è stata quella di parlare la lingua. Ho tentato di parlare bene, con i *loro termini*. Io mi scrivo tutte le parole nuove, ho sempre con me un'agenda (risate). Scrivo sempre le nuove parole, perché per me è importante l'integrazione. (...) Facendo la commerciante, devo vendere, ed ho bisogno di parlare bene (Intervista a Carolina, 02 gennaio 2013).

Non solo Carolina ha la sua strategia per affrontare la mancanza di padronanza dell'italiano. In generale le persone la identificano già dal loro arrivo come un problema poiché il disorientamento che produce il non essere capito o tenuto in considerazione colpisce il soggetto perché fa parte della formazione dell'identità del migrante. Alicia lo esprime in questo modo:

Se tu non impari la lingua, sarai sempre trattato come un deficiente, come se fossi tonto... starai sempre sotto... [All'inizio] ho letto molto, anche se non capivo, avevo sempre un dizionario, guardavo molta televisione... ma era anche molto esasperante perché non riuscivo a parlare, capivo quasi tutto...questo mi angustiava molto e ci fu un momento in cui dissi: “!o impari o te ne vai! ,! ma non puoi continuare così!” Uno per imparare una lingua ha bisogno... io ancora, a volte ho dei dubbi, cerco...

(Intervista a Alicia, 10 gennaio 2013).

Beatriz lo ha percepito così:

Il fatto improvviso di... non pronunciare bene e trovarti con una persona che per non pronunciare [bene] fa la stupida che non capisce e non ti aiuta... ti guarda come se non fossi neppure una persona... è dura... che se uno si sbaglia involontariamente, non vieni preso in considerazione per questo piccolo dettaglio

(Intervista a Beatriz, 13 marzo 2012).

In questo senso Skutnabb-Kangas (1988), che ha studiato il ruolo del linguaggio e la sua relazione con la riproduzione delle diseguaglianze nell'attuale mondo di spostamenti, migrazioni e globalizzazione, afferma che “per quanto l'altro sia differente, sarà sempre deficiente, come un sotto-io, un io non sviluppato, un io sottosviluppato” (citato di Tomic, 2008: 101)

Quindi, le persone in condizioni migratorie e di fronte ad un fatto presente come la lingua, individuano subito che c'è una chiave per entrare nella società e nella cultura. Agiscono di fronte alla situazione, pensando a modi precisi o identificando alcune linee guida per affrontarla, come diceva prima Alicia e come ricorda Silvia nel seguente paragrafo:

[Prima], se io parlavo, nessuno mi capiva malgrado stessi parlando bene, dopo mi sono resa conto di no. Che dovevo essere molto più sicura per dire le mie cose. Perché, sì, facevo bene l'accento... però... si parlava piena di vergogna, parlava molto veloce o a voce bassa, allora non mi ascoltavano o non mi capivano. Quindi ora devi essere più sicura, parlare più forte, mettere bene gli accenti, senza vergognarsi, allora mi sono resa conto che è molto meglio (Intervista a Silvia, 05 marzo 2013)

Mentre Carolina da parte sua indicava che “parlare con i loro termini” era la chiave da seguire, Silvia non solo aveva individuato altre chiavi come riprodurre l'accento, parlare lentamente ed alzare la voce, ma aveva anche capito che l'attitudine al parlare (senza vergogna e con sicurezza) aiuta affinché l'altro abbia un atteggiamento più predisposto all'ascolto. Così vediamo come “gli effetti dell'analfabetismo sulla persona in una società che si ritiene alfabetizzata su tutto” (Tomic, 2008:100) si evidenziano negli atteggiamenti di Carolina e di Silvia (tra gli altri esempi) che ci hanno portato a rendere esplicito come esse abbiano *riflettuto* in modo giudizioso e fermo su come fare per affrontare una nuova lingua date le limitazioni che ciò comporta. Questa sorta di primato della lingua si apprezza anche nelle forti espressioni di Alicia e di Beatriz, le quali, pur con tanti anni di stanza in Italia, ancora hanno ben fissato nella mente il riferimento negativo legato alla lingua. Per queste due ultime donne è stato un fatto negativo che acquisì un significato e rimase fortemente presente all'interno del loro *patrimonio esperienziale migratorio*.

L'Azione Sociale Individuale, preceduta dal significato ed orientata verso il futuro dell'attuale presente o di un futuro già passato, si basa sulle “lezioni apprese” che possono essere di *uso personale* o di *uso di altri*. Dunque, un tipo di Azione Sociale Individuale che si proietti

pensando all'uso che possono fare gli altri a parte il soggetto, è quello che vedremo nel caso di Juliana. Lei è una donna che migrò in Italia per motivi di lavoro e aveva 27 anni quando giunse a Roma, nel 1986. Nel 1992 si aggrega come volontaria al Programma della Pastorale latinoamericana della comunità degli Scalabriniani ma decide di lavorare duramente dal 1999 quando cresce la migrazione di colombiani in Italia.

Siccome c'è moltissima gente di ogni tipo... *viene... quello che mi tocca* [quello che mi fa più male] con tutti i problemi degli spostamenti... a causa della politica... viene gente di ogni rango sociale... grandi professionisti... passa di tutto per di qua... ma quando riducono i benefici dell'asilo politico... *io inizio a sentire... veramente... la necessità di essere utile*. Essere utile *come*? Creandogli spazi, cercando di integrarli come meglio posso, orientandoli su dove devono andare ... perché... *io stavo da più tempo qui, avevo più esperienza su come muovermi e su come lavorare dentro il sistema comunitario*... questo è il volontariato... questo è il tempo che io posso regalare ... diciamo ... che posso offrire alla causa [migrazione]... Cercano [i padroni] di rifarsi sulla persona... una tematica molto triste... dipende da noi lavoratori correggere un po' il padrone perché questi credono che siamo degli schiavi... perché la maggioranza di loro crede che noi abbiamo una grande necessità e dobbiamo fare quello che loro pretendono... perché uno si sente umiliato... quello che soffre di più è soprattutto il professionista... in questo sistema di lavoro... perché sono donne che hanno dato tutto per studiare, per avere una professione, per andare avanti, gente che viene con altre aspettative... un'integrazione dei loro corsi di studio... e non ci riescono... *Io ho pensato una cosa stando in Colombia*: ma [fare] *tutto un progetto* per aiutare non solo i colombiani, ma una parte del mondo... allora io dico che uno si rafforza molto e tira fuori la forza da dove non ce l'ha.. *Se io non fossi venuta qui...* non mi sarebbe mai passato per la testa e non avrei mai avuto quella forza per fare una cosa del genere... *[è la forma] della mia integrazione nel paese e all'interno del sistema migratorio*... quell'opportunità mi mancherebbe tantissimo.. in realtà è come se mi mancasse il mondo
(Intervista a Juliana, 31 marzo 2012).

Juliana, come altre donne migranti colombiane, modifica il suo iniziale progetto migratorio perché le condizioni iniziali ed i motivi per i quali migra già non esistono. La differenza è che nel caso di Juliana, la sua Azione Sociale Individuale le sollecita la consapevolezza di sapere che possiede una conoscenza, un'esperienza migratoria acquisita, consistente nel “sapersi muovere dentro il sistema comunitario” ed è cosciente di possedere quel sapere ed agisce per quello: inserendosi nel programma di volontariato. La sua riflessione come agente implica disegnare un progetto che, nel mezzo della situazione migratoria che lei si trova a vivere, possa mettere a disposizione degli Altri migranti le “lezioni apprese”. Qui vediamo allora l'utilizzo delle “lezioni apprese” derivanti dall'esperienza ai fini “dell'uso degli altri” migranti. Il lavoro di volontariato, dunque, si converte in una causa rilevante per rimanere in Italia, ma non l'unica.

Così *l'Azione Sociale* dei soggetti, intesa come una forma che acquisisce *l'Esperienza*, è stata qui esaminata. Le diverse maniere in cui le donne interagiscono con le persone, con la società e con le possibilità che gli si presentano nel nuovo paese, riorientano e ridisegnano il “piano migratorio iniziale” (disegno a medio e lungo termine) attraverso le numerose strategie che costruiscono nello sviluppo delle loro vite. Cioè dire, partiamo dalla considerazione che “l'atto di migrare” come “atto progettato” è un'azione sociale in sé stessa: è un'azione consapevole nel senso che prima del fatto che venga realizzata si ha un'idea di quello che si va a fare, c'è una conservazione ed una riproduzione nel processo di esecuzione e va orientato verso il futuro (Schutz, 1993).

Il *Tempo della Negoziazione* come tempo di modificazione, di cambiamento, di trasformazione del progetto migratorio individuale ha carattere ineludibile perché detto progetto iniziale di migrare è stato un progetto “situato” la cui azione si è delineata per mezzo delle “lezioni apprese” dall'esperienza del suo passato riguardo contesti sociali (culture, società, paesi) che il soggetto non conosceva. In alcune occasioni il soggetto che migra conta “sull'esperienza degli Altri”, ma anche se condividono uno stesso riferimento culturale o “*habitus*”, è l'individuo che attribuisce significato agli eventi e fa in modo che siano significativi o meno nel suo *registro esperienziale migratorio*. Così come avvengono cambiamenti e trasformazioni di ordine esterno (obiettivi da raggiungere) se ne presentano altri di ordine interno, socio-psicologici, perché nel processo di contatto interculturale il Soggetto deve anche “*esporre*” la sua identità.

La migrazione di persone di per sé è un fenomeno che inevitabilmente porta il soggetto ad esporsi al contatto interculturale e in quel processo l'identità è la protagonista principale. Perciò il *Tempo delle Identità Flessibili* significa che la migrazione in maggiore o minore misura trasforma e sposta i quadri interpretativi dei soggetti, le relazioni interpersonali e anche le relazioni intrapersonali. L'identità allora circoscritta nella cornice della migrazione internazionale, ha una connotazione particolare perché implica il pensare a soggetti che “*si muovono in due mondi*”, perché non li si può immaginare con una visione chiusa e a compartimenti stagni della società (Gruzinski & Ares, 1997: 9). In più pensare a “persone migranti” provenienti da zone “periferiche” al “Centro”, nella terminologia della geopolitica mondiale, ci invita a pensare a soggetti che sono passati per un complesso processo identitario una volta giunti nella terra straniera dove la loro identità si confronta continuamente con una connotazione negativa di due caratteri: “essere migrante” ed “essere extracomunitario”.

Abbiamo individuato tre varianti di quello che qui abbiamo chiamato identità flessibili: a) quella di quei soggetti che *percepiscono* che il fatto migratorio rafforza e approfondisce la loro identità originaria; b) quella di coloro che *percepiscono* e si sentono ben articolati nella nuova società (una minoranza) e c) quella di coloro che si *percepiscono* come parte dei “due mondi”. In tutte e tre è implicita l’*“identità del migrante”* (Bretones & González, 2011: 146) intesa come quella in cui le persone non solo si sentono diverse dalla società di accoglienza, ma anche dalle loro società di origine creando e generando pertanto un nuovo tipo di identità personale e collettiva. Ciò, paradossalmente, succede anche nel primo caso in cui l’identità ha subito una variazione (si è rafforzata) grazie all’esperienza migratoria. Di fatto, è possibile dire che senza tale esperienza la sua identità non si sarebbe rafforzata nel modo in cui lo ha fatto. Il caso di Juliana è un buon esempio per illustrare quanto detto in precedenza. Lei è una donna che, nel momento dell’intervista, era da 26 anni a Roma. Vediamo:

Questo lavoro [di volontariato] ***ha rafforzato la mia identità... in un paese che non mi appartiene e che non ho mai voluto assumere*** ... perché... non ho mai richiesto la cittadinanza ... Sarò sincera: ¿a me a cosa mi serve una cittadinanza che non sia la mia? Per andare in altri paesi?, il visto come colombiana... perché se non mi accettano in quanto colombiana... io non ci voglio andare...!!! perché in fondo, a me l’Italia mi accettò come colombiana! È come uno specchio che uno vede e dice: “come colombiana ho ottenuto questo”... “perché uno si adatta al sistema. Questo fortifica perché uno sa da dove viene e dove va... Non avevo idea di cosa fosse non portare la bandiera ... non ho smesso di essere colombiana. Al contrario, la bandiera è solamente la mia bandiera, sta nel cuore, nel sangue, in tutto... Non è che per aiutare una persona che non venga dalla Colombia mi cambia la vita... Ossia che non posso andare in una comunità in cui si riuniscono solo persone di un paese solo... Cosa stai costruendo? Ti stai costruendo un paese in un altro paese. Avendo quel pezzettino di spazio qui, che credi tuo (Intervista a Juliana, 31 marzo 2012).

Juliana, in sintesi, si sente molto colombiana dopo 26 anni in Italia. A tal punto che si rifiuta di richiedere la cittadinanza italiana. Anche così, non le piace che il suo lavoro di volontariato sia circoscritto alla popolazione colombiana. Lavoro che è la base della sua azione sociale individuale, convertendosi in una delle ragioni per le quali non ritorna in Colombia poiché andarsene significa lasciare il volontariato e per lei, usando le sue parole, “è come se mi mancasse il mondo”. Perciò la congiuntura di elementi (in apparenza non coerenti) che convergono nella vita di Juliana mostrano che l’identità di una persona in situazione migratoria ha varie dimensioni.

Maritza, che è una donna di 24 anni al momento dell’intervista e che ha vissuto lassi di 5 anni in ogni paese (una media di 12 anni in Colombia e di 12 anni in Italia) dice:

Grazie all'esperienza che ho vissuto qui, sento moltissimo di essere una donna latinoamericana, di essere colombiana, di essere latinoamericana in un modo molto molto profondo
(Intervista a Maritza 16 Marzo 2013).

Anche se il processo di ricostruzione identitaria passa per varie fasi, qui ci interessa fare riferimento a quella che avviene all'arrivo nel paese di destinazione dove la persona è "assegnata" ad un gruppo etnico (anche a una classe e a una professione) al quale non si sente appartenere. Malgrado questa circostanza, sperimenta un certo tipo di integrazione sociale nei confronti del suo nuovo gruppo di riferimento (gli uguali, gli immigrati nella società di accoglienza) che facilita il suo adattamento (Bretones & González, 2011: 144).

Nel caso di Patricia non è che venga "assegnata formalmente" dalla società a un gruppo determinato di persone ma assimilata, e a lei non piace essere confusa (assimilata) alla categoria delle "donne latine" perché rivendica per sé una nazionalità che le supporti un'identità. Allo stesso modo la preoccupa il fatto che i suoi "costumi" cambino tanto da impedirle di tornare nel suo paese.

Mi sento più orgogliosa... questo mi è successo, nel dire che sono colombiana, a quello che pensa che sia di un altro paese, ecuadoriana, peruviana o cilena, No!. sono colombiana, mi capisci?, sì, provo più orgoglio nel dirlo. Nel dire che sono colombiana e ho dovuto litigare tanto... La paura che ho anche io [è] trascorrere dieci anni qui e abituarmi a questa vita e dopo tornare in Colombia e dire: Non... è che non mi abituo qui, ma devo tornare alla vita in Italia
(Intervista a Patricia, 25 novembre de 2012)

La variante delle Identità Flessibili che allude ad uno "stare lì e qui" nello stesso tempo è quella con cui le donne maggiormente si definiscono:

Perché la loro mentalità è diversa, molto differente dalla nostra e non sarà mai uguale, uno è di dove è (risate), questo non cambia mai... All'improvviso il modo di pensare, di vedere le cose.... Cambia in quanto al modo di comportarsi, acquisisce un po' di più la mentalità di qui, ne acquisisci molta; ***uno deve avere un po' la mentalità di qui e di lì***... uno da solo non se ne rende conto di essere cambiato, le altre persone che non lo hanno visto... loro se ne rendono conto
(Intervista a Rosa, 14 gennaio 2013).

Io? Sono circa 20 anni che sono qui in Italia e mi sono sempre sentita una straniera... non riesco ad integrarmi bene ... ci sono cose che mi mancano del mio paese... la cultura, la mentalità, la forma di affrontare i problemi delle persone colombiane...con ***la mia identità perduta*** (risate) io mi sento smarrita, perché... ***in tanti anni qui io non sono riuscita ad integrarmi. Tanti anni fuori dal mio paese, io già ho perso un po' della cultura del mio paese..***
(Intervista a Melissa, 07 aprile 2013).

Io oggi mi sento che *non sono nè di qui nè di lì* ... io qui *mi sento straniera, anche nell'amicizia*... [perché] fino a che punto sono aperta al cambiamento per il contatto culturale? (Intervista a Dessa, 30 dicembre 2012).

Il tempo come categoria che aiuterebbe a definire nei migranti una *identità sottrattiva* (Triandis, 1994) no si compie in Rosa, Melissa e Dessa, donne da 15, 23 e 25 anni in Italia. Tutte loro *percepiscono* e si *collocano* nello “stare in” per ciò, ipoteticamente, sarà esattamente quell'*identità flessibile* uno “stare in”. Quello *stare in* per loro costituisce l'essenza stessa della nuova identità.

Un elemento implicito in questo complesso campo dell'Identità Individuale Migratoria è la costruzione dell'Individuo in Soggetto in condizioni di disuguaglianza di fronte ai cittadini del paese di accoglienza (per esempio il non essere cittadino) o, detto in altre parole, la costruzione del suo io dallo sguardo della “differenza coloniale”. Così, nell'ambito dell'interazione sociale di ogni giorno, emergono situazioni che confrontano interiormente l'individuo ed è, in quei contesti, dove si forgia anche l'identità.

Per esempio Carolina facendo riferimento all'ambiente di lavoro commentava:

Sì. Quando mi è successo... in quelle situazioni io me ne vado (silenzio)... per esempio... il mio... capo... nei posti dove ho lavorato [come orafa] mi succede [che] io anche se parlassi, pensassi... non ero considerata. Ossia... non mi si teneva in considerazione niente di quello che dicevo ... [era come]: “Tu a me non mi vieni ad insegnare, né a commentare le cose!”... per la mia personalità, a volte, non sono potuta restare a lungo in questi posti... perché io ho bisogno di essere trattata come una persona, essere ascoltata, criticata... e poter parlare di qualcosa ...[di] film, libri... (Intervista a Carolina, 02 gennaio 2013)

Angela, invece, facendo riferimento ad un contesto più informale e di amicizia percepiva che

Non c'è questa apertura, tanto negli uomini come nelle donne... è molto difficile che... che ti aprano la porta... E sono [solo] gentili... mi dà l'impressione che non sono curiosi, cioè, non ti chiedono mai niente: “e tu in Colombia come vivevi? Come era la tua vita? Che facevi?”. A volte non c'è come discorso, non è come qualcosa di cui parlare: “Non chiedo... né mi interessa... né voglio sapere questa persona che pensa?, cosa crede? o che pensava? o cosa?”... è difficile, sì, è una cosa molto... Io penso che sia più la società (risate) italiana... ha fatto sì che la mia scala di valori sia più solida”. (Intervista a Angela, 11 gennaio 2013).

Beatriz, riferendosi alla sua esperienza migratoria in relazione al suo Io-Identità dal tipo di lavoro esercitato per tanti anni, diceva:

tutto totalmente differente... perché guarda, uno viene qua. Lascia una vita intera nel suo paese... ma che interrompe lì. E qui tu arrivi a ricominciare da zero. Da zero, tu hai... informazioni, la tua convinzione ma devi imparare questo altro mezzo. Ad essere consapevole... [anche se] io ero già consapevole... Sono cambiata nel senso che mi ha fatto vedere un'altra parte della vita... ma io l'ho accettato... per me non è stato un trauma perché, sia come sia, io continuo ad essere la stessa persona... ad un altro livello di vita, in un altro ruolo

(Intervista a Beatriz, 13 marzo 2012)

Infine Clara Patricia con la sua testimonianza sintetizza in modo metaforico quello che comporta la costruzione del soggetto nell'azione di migrare:

Emigrare è come tornare a nascere... è come una nuova nascita... ma in tutti i modi... quando nasci, hai due genitori che ti risolvono tutto... e un giorno ti senti autonomo... invece qui torni a nascere... senza genitori... quando arrivi qui... ti senti orfano... è come una seconda nascita ma da orfano... Non possiedi nemmeno una lingua... come quando nasci... non hai nemmeno una lingua per comunicare quello che vuoi. Un bebé dicono che ha bisogno di affetto, che ha bisogno di riconoscimento e tu qui non ricevi queste cose, ma al contrario, ricevi cose negative, ricevi il pregiudizio della gente che pensa che tu sei inferiore a loro, allora è una nascita con tante difficoltà... è logico che il processo di crescita di quell'essere appena arrivato in questo paese è terribile!, è difficilissimo perché è pieno di difficoltà, di sfide, di cose che ti fanno crescere... ma in ogni modo che ti fanno sentire costantemente che devi stare all'erta!

(Intervista a Clara Patricia, 25 dicembre 2012).

La fiducia del soggetto in sé stesso, creata nell'infanzia e produttrice di una "corazza protettiva" che "è sempre disposta a difendere l'io nelle sue relazioni con la realtà di tutti i giorni" (Giddens, 1997:11), è quella che permette di definire queste situazioni. Così, lontani dal pretendere di rappresentare in questa sede le donne migranti colombiane come vittime, questi sono solo esempi di possibili contesti che i Soggetti, in condizione migratoria, affrontano attraverso l'azione sociale. Le decisioni che si prendono per realizzare gli "obiettivi" apparentemente solo materiali (p. e., ottenere risorse economiche per mezzo di lavori non qualificati) vanno di pari passo con gli obiettivi dell'Individuo come di qualcuno che cerca di costruirsi come Soggetto. Considerare che "l'individuo si fa soggetto nell'azione di vivere l'esperienza" è alludere alla capacità delle persone di riuscire a *ristabilire* il loro *Io* perduto. In effetti, d'accordo con una delle intervistate (Maritza), "la migrazione ti permette di reinventarti come persona". Sono individui che si vedono costretti a vivere un processo di "soggettivazione" che porta come conseguenza la "costruzione del Soggetto" che, fino ad un certo punto, li rende "attori" della propria storia (Touraine, 1997: 65 y 72).

I quattro momenti (o tempi) definiti, allora, sono il riflesso dell'attitudine permanente di una persona nella situazione di migrazione che continuamente compara (nello spazio) e si riferisce sempre ad un prima ed a un dopo (nel tempo). L'esperienza, così, implica rotture ma anche continuità nell'identità del soggetto. Rotture perché l'atto di migrare segna un prima e un dopo nella vita della persona. E continuità perché l'identità che ci si trascina dal paese di origine, per diverse ragioni, non scompare nonostante il passare degli anni.

CONCLUSIONI

L'America fu un'importante meta migratoria in due grandi periodi storici. Tra i secoli XVI e XVIII i portoghesi, gli spagnoli e gli inglesi giocarono un ruolo preponderante insieme agli uomini e alle donne africane che questi resero schiavi nella cornice del colonialismo. Tra la fine del XIX secolo e l'inizio del XX secolo, nel quadro del post-colonialismo regnante in tutta l'America, gli italiani divennero gli attori fondamentali, anche se non gli unici. In entrambi i processi la Colombia, come paese di destinazione, occupò sempre una posizione secondaria o marginale se messa a paragone con l'importanza che rivestirono il Messico o il Perù per gli spagnoli o gli Stati Uniti o l'Argentina per gli italiani.

Tuttavia questo non vuol dire che all'interno dei confini della Colombia non si sia verificata una grande mobilitazione spaziale dei suoi abitanti. Si individuano tre grandi momenti di questa mobilitazione interna. Il primo, contemporaneo al fenomeno della "Grande Emigrazione" italiana, fu la colonizzazione di un grande territorio interno (Antioquia) che ebbe luogo alla fine del secolo XIX e che è all'origine del fatto che, successivamente, questa regione si convertì in una delle più dinamiche e di maggior progresso materiale del paese. Un secondo momento coincise con la tripla dinamica migratoria italiana della metà del XX secolo (il fenomeno della cosiddetta "migrazione europea" che si diresse soprattutto in Belgio, Germania e Svizzera; la migrazione delle regioni del Sud verso le regioni del Nord e la migrazione dalla zona rurale alla zona urbana). In Colombia questo periodo è conosciuto come la epoca de "La Violenza" e fu una fase di forte mobilitazione spaziale in cui migliaia di contadini abbandonarono le zone rurali in direzione delle città. Ma, a differenza di quello che nella stessa epoca accadeva all'interno dell'Italia, questo movimento non si verificò come reazione alla disuguaglianza tra le zone ricche e le zone povere ma fu il frutto di una feroce guerra civile che vide contrapposti i due partiti politici egemonici. Un terzo momento fu dagli anni '80 del XX secolo fino a tempi recenti. La guerra nelle campagne, ancora una volta, fu la causa di questo intenso sfollamento umano che ha reso la Colombia il secondo paese del mondo con la maggiore quantità di persone spostate con la forza.

L'opposizione tuttora vigente che ha espulso milioni di persone dalla loro terra non era più tra i due partiti egemonici ma tra lo Stato e i gruppi paramilitari (oggi smobilitati) contro i gruppi

guerriglieri come le famose FARC. Quando questa guerra interna crebbe e si espanse per tutto il territorio nazionale (nella metà degli anni '90 del Novecento) divenne uno dei fattori principali della cosiddetta “diaspora dei colombiani” che costituisce la terza ondata della migrazione internazionale colombiana (1995-2012)⁶⁸. Molti contadini ubicati nelle zone di guerra e molte persone minacciate di sequestro nelle città decisero di attraversare le frontiere in cerca di pace e di tranquillità. Le persone più povere si diressero verso i paesi vicini (Venezuela, Ecuador, Panama e Costa Rica) in cerca di rifugio in un ambiente che a volte si dimostrò ostile per esse poiché venivano considerate la causa dei mali (violenza, delinquenza, narcotraffico, povertà, prostituzione) nelle società in cui arrivarono. Le persone con maggiori risorse economiche migrarono verso Canada, Costa Rica, Stati Uniti o Spagna e verso alcuni altri paesi europei come Svezia o Italia che, per la prima volta, entrarono a far parte dell'orizzonte migratorio colombiano.

Molte di queste persone se ne andarono dal paese come esiliati politici. Tuttavia, centinaia di migliaia di colombiani in più accrebbero il flusso migratorio internazionale per ragioni diverse dalla guerra ma che comunque confluirono nella stessa circostanza: a) la profonda crisi economica e sociale generata dalle misure neoliberali che furono adottate all'inizio della decade del 1990 e che colpì allo stesso modo l'America Latina e la Colombia e b) la crisi della violenza e dell'insicurezza che resero la Colombia il paese con il tasso di omicidi più elevato della regione.

Ma affinché l'Italia diventasse una meta attrattiva per migliaia di colombiani nel primo decennio del secolo XXI, fu necessario che alcuni fattori di ordine internazionale si sommassero ai già menzionati fattori interni della Colombia. Da una parte, si deve ricordare l'inasprimento delle misure restrittive contro l'immigrazione prese dagli USA dopo gli

⁶⁸. Le prime due ondate migratorie internazionali di colombiani ebbero luogo nel 1965-1975 e nella metà degli anni '80 del Novecento. La prima si diresse verso gli USA e verso il Venezuela per ragioni economiche. Il Venezuela, paese limitrofe, viveva un grande boom petrolifero che attirò molti colombiani. La seconda onda si diresse fondamentalmente verso gli USA spinta dalla guerra contro il narcotraffico che questo paese scatenò in Colombia. Il divieto di vendita e consumo di droga negli USA rese ancora più attraente e lucrativo l'affare per i cartelli colombiani. Molte persone andarono verso il paese del Nord come staffette dei narcotraffickanti. Ma come sempre, e salvo questo complesso fenomeno criminale, gli USA continuavano ad essere la potenza desiderata dai colombiani per compiere il cosiddetto “sogno americano” attraverso vie legali e regolari. In questa seconda ondata la Spagna svettava come un luogo di approdo migratorio per i colombiani e l'Italia ancora era un paese impensabile dove emigrare.

attacchi terroristi del 2001 (USA Patriot Act) e che colpì soprattutto la popolazione latina interessata a fare ingresso nel paese del Nord. Dall'altra, ci fu la spinta all'implementazione pratica da parte dell'Europa nei confronti dell'area Schengen e grazie alla quale la Spagna si convertì nella principale meta migratoria dei latini ma che però, allo stesso tempo, servì da trampolino per poter passare nelle altre nazioni europee come l'Italia. In terzo luogo c'è il fatto che le economie del Sud Europa godevano di un'eccellente salute, cosa che era molto allettante per persone di basso e medio livello culturale che cercavano un lavoro non qualificato ma ben retribuito e migliori condizioni di vita. Da ultimo, anche l'elemento culturale giocò un ruolo fondamentale perché la popolazione colombiana e latina che arrivò in Europa si diresse soprattutto in quei paesi con i quali condividevano un passato coloniale (Portogallo per i brasiliani e Spagna per i colombiani, ecuadoriani e peruviani) e, in secondo luogo, verso quelli con i quali si condivide una certa prossimità linguistica (Italia e Francia). L'elemento linguistico, in effetti, ha fatto in modo che, i paesi del Nord Europa fossero poco attraenti per i colombiani ed i latinoamericani nonostante avessero delle economie più solide.

In sintesi, si può dire che l'esperienza migratoria collettiva dei colombiani in Italia si può inquadrare nelle seguenti affermazioni: a) è stato un fenomeno recente che si è verificato prima di tutto nella prima parte del XXI secolo, b) si iscrive nella terza ondata migratoria colombiana o in quello che nel paese sudamericano si conosce come la "diaspora dei colombiani", c) si esprime più come un tentativo di migliorare le condizioni economiche di vita piuttosto che come una forma di fuga dalla guerra e dall'insicurezza, d) non possiede le grandi dimensioni delle migrazioni verso la Spagna ma presenta, tuttavia, un dinamismo maggiore di quello di altri casi recenti come quello di Svezia, Australia o Giappone, e) è il risultato di un incrocio di fattori interni alla Colombia (crisi socioeconomica, crisi della sicurezza e incrudimento del conflitto armato), di fattori esterni alla Colombia (inasprimento della politica migratoria nordamericana e rafforzamento dello spazio Schengen in Europa) e di fattori interni all'Italia: buone condizioni economiche alla fine del XX secolo all'inizio del XXI e prossimità culturale alla religione cattolica e alla lingua spagnola.

Per quanto riguarda l'Italia, si deve dire che il flusso migratorio colombiano subì una crescita sostenuta tra il 2002 e il 2010 seguita da una caduta nel 2011 e 2012 – come effetto della Grande Recessione europea – ed è tornato a crescere dal 2012. Tuttavia, come si può vedere

dal Grafico 11, questo flusso non ha costituito un apporto notorio all'immigrazione in Italia se si paragona al totale della popolazione latina e, molto meno, se viene confrontato con la totalità degli immigrati in Italia. Inoltre, malgrado la crescita ricordata, paradossalmente in termini percentuale c'è stata una perdita costante di rappresentazione di colombiani rispetto all'insieme di latini e all'insieme di tutti gli immigrati in Italia. La ragione di ciò si deve al fatto che, quando il numero di colombiani cresceva, questo avvenne ad un ritmo minore rispetto ai latini e agli altri immigrati, mentre quando decresceva, avvenne ad un ritmo molto maggiore rispetto agli altri flussi con i quali viene comparato. Relativamente alla presenza differenziata per genere, una costante durante il periodo 2002-2014 è la maggioranza di rappresentazione femminile. Così, nella prima parte di quegli anni, ogni 10 migranti colombiani, 7 erano di sesso femminile, mentre nel 2014 erano 6. Ciò si deve, senza dubbio, alla struttura del mercato del lavoro che l'Italia offre alla popolazione migrante che proviene dal cosiddetto Terzo Mondo, ovvero, occupazioni orientate fundamentalmente a soddisfare le necessità delle famiglie italiane per le quali si considerano meglio preparate e più competenti le donne.

In termini spaziali, utilizzando la terminologia dell'ISTAT, la popolazione colombiana tende a distribuirsi in maniera più o meno paritaria tra le regioni Nordoccidentali, Nordorientali e Centrali. La presenza colombiana nel Sud Italia e nelle isole è molto minore. L'importanza economica di Roma, Milano e Torino ha molto a che vedere con tale distribuzione di immigrati giunti in questo paese soprattutto alla ricerca di un lavoro e di una migliore remunerazione economica. Malgrado ciò, in Italia non esiste una città o una regione che concentri la maggioranza della popolazione colombiana cosicché, in questo paese, i colombiani riproducono una tendenza generale presente in altri paesi di accoglienza: la loro notoria dispersione. Questa dispersione e la poca rappresentazione numerica e percentuale nell'immigrazione italiana ha fatto in modo che in questo paese i colombiani non si sentano stigmatizzati come accade invece in altri paesi come USA, Spagna, Venezuela o Ecuador, anche se è evidente che, così come succede agli immigrati latinoamericani ed in generale alle persone originarie del Sud del mondo, subiscono diverse forme di discriminazione sociale e culturale nella vita quotidiana.

Per quanto concerne l'esperienza migratoria collettiva e individuale, si deve concludere che il termine "esperienza", alla luce della presente trattazione, da una cornice generale e diffusa di

comprensione degli eventi vissuti dai migranti si è convertita in un concetto che, nella misura in cui per mezzo di diverse metodologie ci si è avvicinati alla popolazione analizzata, ha facilitato una migliore comprensione del suo significato. Un'importante osservazione al riguardo ci chiarisce che, sebbene "l'esperienza" nelle società occidentali "moderne" non possiede lo stesso valore culturale e sociale che gli si attribuiva in tempi precedenti o che gli si attribuisce in società non industrializzate, due delle sue principali accezioni ("esperienza come conoscenza" ed come "azione sociale") sono di straordinaria utilità per interpretare la vita quotidiana delle persone, le quali con i loro atti, con i loro gesti, con le loro intenzioni, con le loro emozioni, con le loro parole e con le loro credenze, dotano di senso il loro percorso di vita e, con esso, cercano di darle una direzione. Ciò si rende maggiormente utile in situazioni in cui i propri riferimenti culturali sono messi in dubbio, vengono interrogati e gli si attribuisce un nuovo significato, così come succede con gli eventi e i processi migratori.

In questo modo, si capisce che sebbene la migrazioni internazionale è un fenomeno globale che interessa milioni e milioni di persone, l'essenza della sua comprensione profonda non risiede nei numeri né nelle statistiche ma nel vissuto dotato di senso dei gruppi e degli individui che si sforzano di conquistare uno spazio in una società nella quale non riescono mai a sentirsi integrati. Anche se come all'epoca notò chiaramente Alfred Schutz (1993), e più recentemente lo ha fatto Alessandro Portelli (2010), accedere all'esperienza umana attraverso la ricerca sociale non comporta l'impossibile illusione di avvertire sulla propria pelle gli avvenimenti vissuti da coloro che sono analizzati, in questa indagine su come i colombiani hanno dato significato al loro processo migratorio in Italia possiamo osservare che la ricerca sociale implica di certo l'essere testimoni di una "narrazione" costruita dai soggetti nella quale alcuni fatti sono inclusi mentre altri esclusi. In effetti, a partire dalla sollecitazione che il ricercatore esercita delle opinioni degli intervistati o dei racconti su aspetti concreti della vita delle persone intervistate, così come avviene esaminando la forma con la quale interagiscono gli attori in scenari in cui condividono la cultura, è possibile entrare nella corrente di pensieri, emozioni e azioni che ci danno informazioni sul modo in cui i soggetti e i gruppi danno forma a quello che costituisce la loro esperienza della vita quotidiana. E la formazione o la conformazione di detta esperienza quotidiana si basa tanto sui valori e sulle credenze acquisite dalla cultura d'origine quanto sull'apertura verso nuove realtà mentali ed emozionali che produce un fatto così importante nella vita dei soggetti che è il difficile processo di abbandono della propria cultura per cercare di inserirsi in una estranea.

Così, ad esempio, rispetto alla “cultura politica” i colombiani in Italia continuano a riprodurre le visioni, i sentimenti e gli atteggiamenti appresi nel loro paese nei riguardi della politica, della classe politica e della partecipazione politica. Il profondo malessere riguardo corruzione e impunità, mali che nella società colombiana sono visti come impossibili da estirpare, fa sì che il migrante al di fuori dei confini nazionali rafforzi ancora di più la sua già nota “apoliticità” e che, nel caso particolare dell’Italia, aumenti molto di più il suo astensionismo elettorale se si confronta con lo stesso atteggiamento adottato dall’insieme dei migranti colombiani nel mondo e con l’atteggiamento medio del cittadino colombiano nel suo paese.

Secondo quanto emerge dai sondaggi e da quanto espresso da vari migranti nelle interviste informali realizzate nel 2012 e nel 2013 (nessuno di loro era membro della rete "Colombianos en Roma con Mockus + Fajardo" e, per la grande maggioranza, privi di formazione universitaria), buona parte di tale aumento della “apoliticità” deriva dal fatto che il migrante, a causa della sua bassa estrazione sociale e del suo basso livello di istruzione e a causa della grande distanza dal suo paese, si sente incapace di incidere nella vita politica nazionale e dal fatto che, inoltre, per motivi di lavoro, ha poco tempo per interessarsi e per partecipare alla politica. In aggiunta a ciò si riscontra la grande dispersione e la mancanza di unione tra i migranti colombiani che non si caratterizzano per essere organizzati in associazioni né per creare o partecipare a movimenti. La reciproca sfiducia è un sentimento che alimenta il carattere individualista dell’azione del colombiano migrante.

In questo quadro di riferimento, il caso del gruppo di colombiani riuniti intorno al Partito dei Verdi a Roma (in maggioranza giovani e professionisti) replicò all’estero alcuni dei modelli della politica colombiana come per esempio il ciclico entusiasmo passeggero per una figura che promette di cambiare la direzione e la maniera di fare politica nel paese e, poi, il venir meno di quell’entusiasmo quando i risultati delle elezioni non sono favorevoli. In effetti, così come accadde in Colombia, il gruppo del Partito dei Verdi a Roma si formò e crebbe dalle reti sociali su internet e si sciolse immediatamente dopo la seconda tornata presidenziale nella quale il carismatico leader Antanas Mockus (“il professore”, “il filosofo”) perse palesemente a vantaggio del candidato ufficiale della continuità: Juan Manuel Santos, attuale presidente della repubblica. Tuttavia, quell’entusiasmo passeggero generato nel gruppo, e mediaticamente visibile date le nuove tecnologie della comunicazione, servì anche per

stabilire relazioni tra persone che non si conoscevano e per trovare un punto in comune in un gruppo circoscritto di migranti: il futuro del paese come una preoccupazione che va oltre gli interessi individuali e famigliari e con il quale potevano esprimere pubblicamente a Roma la loro identità nazionale. Alla luce dell'esperienza della rete "Colombianos en Roma con Mockus + Fajardo", si potrebbe affermare in altro modo che la politica suscitò interesse in quanto tale, fu un fine in sé stessa, ma fu evidente che servì anche come pretesto per circondarsi di quello di cui si sentiva la mancanza: compagnia, amicizia e voglia di condividere un sogno collettivo.

Riguardo alla "cultura religiosa", possiamo dire che in Italia si proiettano molti degli elementi propri della storia e della forma cui il campo religioso colombiano ad oggi sta strutturando e vivendo, come la grande maggioranza dei paesi latinoamericani, un importante "mutamento religioso" che ha modificato sostanzialmente la sfera spirituale. Da una parte, abbiamo la nota presenza della chiesa cattolica nella quale confluiscono la maggioranza dei migranti colombiani e, dall'altra parte, si può riscontrare anche la presenza meno visibile di una chiesa neopentecostale nata in Colombia e che è stata accolta favorevolmente tanto all'interno del paese d'origine quanto all'estero (Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional). Dalla loro osservazione incrociata ne deriva un importante contrasto tra la forma in cui si svolgono i riti, il modo in cui i parrocchiani vengono coinvolti nell'attività di ciascuna chiesa, il modo con cui si relazionano i leader spirituali con i credenti e su come arriva il messaggio religioso intorno al tema della migrazione.

In questo modo, se nella chiesa di Santa Lucia (luogo privilegiato per l'osservazione della cultura religiosa cattolica) i migranti colombiani trovano, in uno stesso spazio la possibilità di assistere alla solennità del rito della Santa Messa e poi ad un incontro sociale dove si ricrea l'allegria cultura colombiana (ascoltare musica, ballare, consumare piatti tipici, cantar e insieme, parlare e divertirsi), nella IDMJI trovano uno spazio in cui avere un contatto più spirituale che sociale e dove condividere pubblicamente le esperienze relazionate alla quotidianità della migrazione attraverso le emotive testimonianze che vengono espresse nel *Culto d'insegnamento*. Mentre nella prima forma culturale religiosa i migranti vedono nella religione un motivo di incontro e di scambio sociale grazie al quale si ricostruisce l'identità nazionale, nella seconda forma religiosa la religione è un mezzo che serve per comunicare ed

esprimere esperienze personali che vincolano l'evento migratorio alla presenza di Dio e serve, inoltre, a rafforzare un'identità più spirituale che nazionale.

Detto in altro modo: nel cattolicesimo dei migranti colombiani l'incontro religioso permette di colmare carenze di ordine "terreno" mentre nel cristianesimo neopentecostale dei migranti colombiani l'incontro religioso permette di colmare carenze di ordine "trascendentale". Con la migrazione, entrambe le "carenze" tendono a divenire più profonde. E, al contrario di quello che succede nell'ambito politico e d'accordo con quanto affermato dai migranti nelle interviste informali e nel sondaggio, queste carenze comportano che essi cerchino e trovino nella religione un mezzo per colmare la solitudine ed un rimedio per alleviare l'incertezza, la nostalgia e la mancanza di una piena integrazione culturale.

Già per quanto attiene all'esperienza migratoria individuale dalla prospettiva delle donne, si deve dire che questo tuttavia è un tipo di abordaggio ancora incipiente nella produzione bibliografica colombiana nonostante il suo interesse accademico, più che politico, sia cresciuto negli ultimi anni con la presa di coscienza del suo importante protagonismo nei diversi flussi migratori. In questa ricerca abbiamo realizzato un'approssimazione interpretativa per individuare il mondo soggettivo delle donne migranti colombiane di fronte a due grandi quesiti: uno, come le protagoniste hanno vissuto ed hanno dato significato al complesso processo di uscita dal paese e di ingresso in un altro e, due, come nel medio e lungo periodo queste donne hanno messo in pratica diversi meccanismi e strategie per restare in piedi nel loro contesto migratorio.

Questa prospettiva ha fatto in modo che si andasse molto oltre agli apporti dell'approccio di genere e che ci si orientasse meglio attraverso l'analisi della intersezionalità integrandola con le proposte analitiche dei femminismi postcoloniali e decoloniali che includevano visioni e richieste di *"Altre Donne dal mondo"*. L'inclusione di alcuni di questi elementi teorici nell'analisi ci ha permesso di evidenziare, in primo luogo, come molte delle credenze e degli atteggiamenti di queste donne (tra le quali si riscontrano un complesso di reclami e critiche alla società italiana) sono attraversate da discorsi egemonici costruiti dal Mondo Occidentale nei confronti del Mondo non Occidentale e introiettati nelle loro culture di origine. Così, ad

esempio, mentre richiedono un trattamento più egualitario come donne e come migranti nella società di accoglienza alla quale rimproverano la mancanza di una vera democrazia, allo stesso tempo lasciano intravedere le loro idee che racchiudono pregiudizi e stereotipi sulle “altre donne” che, come loro, fanno parte del Non-Occidente o di un Occidente Sottostimato: donne indigene, donne contadine, donne africane, donne che si occupano dei lavori domestici, o donne “gitane”. Questo atteggiamento di disappunto e allo stesso tempo di differenziazione, di ricerca di un avvicinamento che è allo stesso tempo una ricerca di allontanamento, costituisce quella che si è chiamata “differenza coloniale”, cioè, una riproduzione nella vita quotidiana del discorso culturale egemonico discriminatorio che si instaurò nel mondo in epoche passate del colonialismo e che, in diversi modi, oggi coinvolge sia le donne del paese di destinazione che le donne migranti. Ricordiamo che questa eredità ideologica coloniale che si mantiene viva anche in tempi postcoloniali è stata chiamata “colonialità”.

In secondo luogo, anche se occupano una posizione subordinata e predefinita nella società italiana dovuta alla loro origine geopolitica (dal “Sud del Mondo” o dal “Terzo Mondo”), esse portano avanti diverse azioni sociali nelle quali è possibile osservare un groviglio di operazioni mentali e pratiche con le quali tentano di relazionarsi meglio al contesto sociale e culturale italiano. Si evidenziano, in particolare, due strategie: la negoziazione con le motivazioni iniziali del loro progetto migratorio che le porta a scambiare una cosa per un'altra (p.e. restare lontano dai figli in cambio di potergli mandare denaro per gli studi in Colombia) e la attualizzazione del loro progetto che implica, in molte occasioni, il dover riorientare la finalità del progetto (p.e. non affermarsi professionalmente ma invece costruire una famiglia mista). Tale tessuto complesso di azioni costituisce quello che chiamiamo “patrimonio esperienziale migratorio”, cioè, un insieme di conoscenze sulla migrazione che si sostenterebbe tanto in una “coscienza pratica”, che emerge dall'esercizio della quotidianità, quanto in una “coscienza discorsiva”, che emerge dalla riflessione soggettiva che l'individuo fa delle proprie condizioni di vita e delle direzioni che vuole prendere.

In terzo luogo, la migrazione è molto più che un semplice evento. È un progetto e un processo che riceve senso e significato in una narrazione nella quale la soggettività femminile è presente per tutto il tempo: dalla motivazione per la quale migrare alla motivazione per andare avanti nella situazione migratoria. Tanto nella prima come nella seconda, la sua azione si

trova permanentemente legata alla fortuna e al destino dei figli e della famiglia dato che uno dei tratti caratteristici delle donne dell’America Latina è la indeclinabile responsabilità e l’impegno che devono dimostrare nei confronti dei figli e del loro sostentamento. Di fatto, sono stati il futuro ed il benessere dei figli che, per la maggioranza delle donne intervistate, la ragione fondamentale del desiderio di emigrare.

A partire dal modo in cui queste donne ricordano e attribuiscono significato ai fatti vissuti, nelle interviste si resero rapidamente visibili quattro tempi non sequenziali ma sovrapposti che lasciano intendere il carattere processuale ma non lineare della migrazione a livello individuale. Tempi che, a loro volta, si trovano in uno spazio concreto in cui si prendono decisioni, si disegnano strategie, si valutano le azioni, si estrapolano insegnamenti dagli eventi, si reimpostano gli obiettivi e si strutturano i racconti. Il “Tempo delle Aspettative” è il tempo-spazio nel quale si concepisce, si organizza e si esegue l’atto di migrare. È il momento in cui il soggetto identifica le cause e le finalità per cui migrare. Perciò, deve trovare un *motivo emotivo fondante* che lo spinga a sostenere il peso di allontanarsi dagli affetti e dalla cultura personali. Il “Tempo dell’Incontro” è il tempo-spazio nel quale le idee, le immagini e le nozioni apprese ed introiettate nel paese d’origine attraverso vie distinte come il sistema scolastico o i mezzi di comunicazione si mettono a confronto con quello che si osserva in modo diretto. In modo quasi naturale, nel nuovo “qui” sboccia l’esercizio comparativo che, per molto tempo, accompagnerà il migrante nella sua permanenza nella società di accoglienza. In non poche occasioni, in questa fase il soggetto subisce impatti diversi: sull’alimentazione, sulla lingua, sulle forme di interazione, sul clima, sull’architettura e il paesaggio, etc. Buona parte del “Mito dell’Europa” come sinonimo di modernità e democrazia che si apprende e si diffonde nelle scuole, istituti e università del Sud inizia, a partire dall’incontro, ad essere oggetto di interrogativi che andranno crescendo e rendendosi ogni volta più saldi nella misura in cui il contatto con la realtà si va restringendo.

Il “Tempo della Negoziazione” nasce con lo sviluppo del progetto migratorio e del confronto tra quanto sperato e desiderato e ciò che la realtà concreta offre. È il tempo in cui il nuovo “qui” diventato quotidianità inizia a imporre le sue regole. Il soggetto comprende che molte delle lezioni apprese in passato non sono utili nel nuovo presente. L’esperienza, fino ad un certo punto, smette di essere conoscenza accumulata e si converte in azione sociale. Le

strategie per mantenersi, per reinventarsi e per rendere più facile la migrazione iniziano ad essere impiegate. La donna migrante proveniente da società “periferiche” incontra i limiti che la società le impone con relativa rapidità. Le tre caratteristiche riunite in essa (Donna-Migrante-del-Sud) la rendono in grado di scoprire con chiarezza qual è il luogo che la nuova società e la nuova cultura le riserveranno. È in quel momento che inizia a riformulare le idee del suo progetto iniziale e nel quale si vede obbligata a modificarlo per renderlo attuale.

Questi cambiamenti e modifiche frutto di diverse negoziazioni tra il soggetto e la realtà non si presentano soltanto a livello esteriore, ma riguardano il soggetto anche ad un livello interiore. Siccome il contatto culturale è inevitabile, la donna migrante andrà incontrando elementi nuovi (dalle parole fino alle idee passando per le azioni) che incorpora nel suo *habitus* e che le permettono di imparare ad essere più flessibile con sé stessa, con la sua cultura e con la cultura italiana. In questo “Tempo delle Identità Flessibili”, la donna inizia a concepire che la sua vita trascorre simultaneamente tra due mondi, il che significa che con il passare del tempo non si riconoscerà pienamente come una donna “tipica” del suo paese di origine ma nemmeno si identificherà come una donna del paese di destinazione. Diremmo, in altre parole, che in questo momento l’identità soggettiva è frutto di una costruzione sedimentata dall’esperienza migratoria.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

10 cose da sapere su Facebook in Italia. (2014, 30 gennaio). *La Stampa*. Disponibile da <http://www.lastampa.it/>

90% de los colombianos practica libremente su religiòn en el trabajo. (2014, 11 marzo). *Universia*. Disponibile da <http://noticias.universia.net.co/>

Actis, W. (2009). La migraciòn colombiana en España: salvados o entrampados? *Revista de Indias*, LXIX, 245, 145-170

Agustín L. (2007). Seguimos desafiando “el lugar”: sexo, dinero y capacidad de acción en las migraciones de mujeres. In Harcourt, W. & Escobar, A. (a cura di), *Las Mujeres y las políticas del lugar* (pp. 235-246). México: Universidad Nacional Autónoma de México

Alba, F. & Leite, P. (2004). Políticas migratorias después del 11 de Septiembre: los casos del TLCAN y la UE. *Migraciòn y Desarrollo*, 2, 4-20

Alciati, R. (2012). Un nuovo spirito scientifico: la rivoluzione simbolica di Pierre Bourdieu. In R. Alciati & E. Urciuoli (a cura di), *Il Campo Religioso. Con due esercizi* (pp. 3-49). Torino: Accademia University Press. Disponibile da <http://books.openedition.org/aaccademia/284>

Almond, G. & Verba, S. (1992). La cultura política. In A. Batlle i Rubio (a cura di), *Diez textos básicos de ciencia política* (pp. 171-201). Madrid: Editorial Ariel

Amnistia Internacional. (2011). *Parad el racismo, no a las personas. Perfiles raciales y control de la inmigraciòn en España*

Antanas Mockus Presidente-Roma, Italia. (2010, 17 mayo). Disponibile da <https://www.youtube.com/watch?v=Ly2Bkh56kaU>

Andrade A. (1999). La fundamentaciòn del núcleo conceptual de la teoría de la estructuraciòn de Anthony Giddens. Perspectivas contemporáneas en la teoría social. *Sociológica*, 14, 40, 125-149

Aprile-Gnisset, J. (1992). *La ciudad colombiana. Siglo XIX y siglo XX*. Bogotá: Biblioteca Banco Popular

Aprile-Gnisset, J. (2007, mayo). *Memorias del destierro y del exilio*. Ponencia presentada en la Cátedra Jorge Eliécer Gaitán, Bogotá. Disponibile da <http://www.catedras-bogota.unal.edu.co/gaitan/2007I/documentos/conferencia8.pdf>.

Arango, J. (2007). Las migraciones internacionales en un mundo globalizado. *Vanguardia*, 22, 6-15

Arena, C. (2004). Perspectiva femenina de la emigraciòn familiar colombiana: presentaciòn de la historia de una familia mixta en el contexto italiano. *Suplementos*, 11, 93-122

Arenas-García, N. (2012). Post-neoliberalismo en América Latina: en busca del paradigma perdido. *Revista Aportes para la Integración Latinoamericana*, 27, 22-49

Arévalo, D. (1997). Misiones económicas internacionales en Colombia, 1930-1960. *Historia Crítica*, 14, 7-24

Arévalo, U. (2013, 9 enero). La participación del protestantismo en la política colombiana desde la Constitución de 1991. Disponible da <https://urielarevalo.wordpress.com/2013/01/09/la-participacion-del-protestantismo-en-la-politica-colombiana-desde-la-constitucion-de-1991/>

Arias, R. (2009). El episcopado colombiano en los años 1960. *Revista de Estudios Sociales*, 33, 79-90

Aróstegui, J. (2004). *La historia vivida. Sobre la historia del presente*. Madrid: Alianza Editorial

Así fue el plantón a la Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional. (2014, 20 enero). Disponible da <http://blog-sin-dioses.blogspot.it/2014/01/asi-fue-el-planton-la-iglesia-de-dios.html>

Así fue la operación “Sodoma” que dio muerte a “Jojoy”. (2010, 23 septiembre). *Semana*. Disponible da <http://www.semana.com/>

Así fue la “Operación Odiseo” que acabó con la vida de Alfonso Cano. (2011, 5 noviembre). *Infobae*. Disponible da <http://www.infobae.com/>

Atzei, G. (2012). La comunità italiana in Uruguay nella seconda metà dell’ottocento: invito all’emigrazione e testimonianza nel libro “Montevideo e la Repubblica dell’Uruguay” di Giosuè E. Bordonì (1885). *Rivista dell’Istituto di Storia dell’Europa Mediterranea*, 8, 103-135

Avila, A. (2012). *Homogeneización política, parapolítica y democracia local*. Bogotá: Fescol

Avila, R. (2004). La Observación, una palabra para desbaratar y re-significar: hacia una epistemología de la observación. *Cinta moebio*, 21, 189-199

Baganha, M. & Reyneri, E. (2001). La inmigración en los países del Sur de Europa y su inserción en la economía informal. In C. Solè (a cura di), *El impacto de la inmigración en la economía y en la sociedad receptora*. Barcelona: Anthropos Editorial

Bahamondes, L. A. & Marín, N. (2013). Miedos sociales y religión: una reflexión a partir del pentecostalismo urbano chileno. *Sociológica*, 78, 99-138

Banco Mundial. (n. d.). Crecimiento del PIB (% anual). Disponible da <http://datos.bancomundial.org/indicador/NY.GDP.MKTP.KD.ZG/countries/A5?page=3&display=default> e <http://datos.bancomundial.org/indicador/NY.GDP.MKTP.KD.ZG/countries/A5?page=4&display=default>

- Barbagli, M. & Colombo, A. (a cura di). (2011). *Rapporto sulla criminalità e la sicurezza in Italia 2010*. Roma: Ministero dell'Interno
- Bastian, J. P. (1997). *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México: Fondo de Cultura Económica
- Bastian, J. P. (2006). De los protestantismos históricos a los pentecostalismos latinoamericanos: análisis de una mutación religiosa. *Revista de Ciencias Sociales*, 16, 38-54
- Beltrán, W. M. (2003). De la informalidad religiosa a las multinacionales de la fe: la diversificación del campo religioso en Bogotá. *Revista Colombiana de Sociología*, 21, 141-173
- Beltrán, W. M. (2011). Impacto social de la expansión de los nuevos movimientos religiosos entre los indígenas colombianos. *Revista Colombiana de Sociología*, 34 (2), 35-54
- Beltrán (2013, octubre). La mutación del cristianismo colombiano: de católico a pentecostal. *Razón Pública*. Disponible da <http://www.razonpublica.com/>
- Bendel, P. (2005). Blindando la “fortaleza europea”? Intereses, valores y cambios jurídicos en la política migratoria de la Unión Europea. *Migración y Desarrollo*, 4, 54-65
- Beretta, A. (2014). *Inmigración europea e industria. Uruguay en la región (1870-1915)*. Montevideo: Universidad de la República
- Berger, P. & Luckmann, T. (2003). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu editores
- Bertaux, D. (1989). Los relatos de vida en el análisis social. *Historia y Fuente Oral*, 1, 87-96.
- Bichi, R. (2002). *L'intervista biografica. Una proposta metodologica*. Milano: Vita e Pensiero
- Bolzano: sgominata banda di trafficanti colombiani. (2013, 9 settembre). *Polizia di Stato*. Disponibile da <http://www.poliziadistato.it/>
- Borgna, I. (2013). Mockus, un sindaco fuori dal comune. Disponibile da <http://temi.repubblica.it/micromega-online/mockus-un-sindaco-fuori-dal-comune/>
- Borón, A. (2006). Las ciencias sociales en la era neoliberal: entre la academia y el pensamiento crítico. *Tareas*, 122, 1-14
- Bourdieu, P. (1989). *La distinción*. Madrid: Taurus
- Bourdieu, P. (1993). *La Misère du monde*. Paris: Seuil
- Bourdieu, P. (1999). *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama
- Bourdieu, P. (2000). *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa
- Bourdieu, P. (2004). *Le strutture sociali dell'economia* (R. Tomadin, trad.). Trieste: Asterios

Bourdieu, P. (2006a). *Sociologia de Argelia y Tres Estudios de Etnologia Cabilia*. Madrid: Boletín Oficial del Estado

Bourdieu, P. (2006b). Gènesis y estructura del campo religioso. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, XXVII, 108, 29-83

Braudel, F. (1970). *La historia y las ciencias sociales*. Madrid: Alianza Editorial

Braun, H. (1987). *Mataron a Gaitán. Vida pública y violencia urbana en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia

Bretones, F. & Gonzalez, J. (2011). Identidad y Migración: La formación de nuevas identidades transculturales. In Capello, H. & Recio, M. (a cura di), *La Identidad Nacional. Sus fuentes plurales de construcción* (pp. 137-164). México: Plaza y Valdéz Editores

Builes, M. A. (1957). *Cartas pastorales 1940-1948*. Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones

Buonomo, M. & Yanes, P. (2013). *Crecimiento económico y cohesión social en América Latina y el Caribe*. México: Cepal-Naciones Unidas

Caballero, A. (2010, 21 junio). El charco verde. *Semana*. Disponible da <http://www.semana.com/>

Caggiano, S. (2001). *Bolivianos? En dos ciudades argentinas? Identidades sociales en procesos migratorios contemporáneos*. Buenos Aires: CLACSO

Caicedo, A. (2007). Curas rurales payaneses en la naciente República. *Credencial Historia*, 215

Caicedo, A. (2008). *Construyendo la hegemonía religiosa. Los curas como agentes hegemónicos y mediadores socioculturales*. Bogotá: Universidad de los Andes

Caponio, T. (2012). L'Intégration: Nouvelle Frontière de L'immigration? L'analyse du lien entre les politiques de contrôle et d'intégration en Italia et en France. *Migrations Societe*, 24, 140, 285-293.

Cappelli, V. (2006). Entre “Macondo” y Barranquilla. Los italianos en la Colombia caribeña. De finales del Siglo XIX hasta la Segunda Guerra Mundial”. *Memoria y Sociedad*, 20, 25-48

Caracol Radio: Fiscalía no ha encontrado pruebas de lavado de activos en IDMJI o MIRA. (2016, 20 enero). Disponible da <http://idmji.org/caracol-radio-fiscalia-no-ha-encontrado-pruebas-de-lavado-de-activos-en-idmji-o-mira/>

Carballo, F. H. (2013). *La persecución a los protestantes en Antioquia durante la violencia bipartidista de mediados del siglo XX*. Medellín: IDEA-Instituto para el Desarrollo de Antioquia

Carchedi, F. & Pugliese, E. (a cura di). (2006). *Andare, Restare, Tornare. Cinquant'anni di emigrazione italiana in Germania*. Isernia: Cosmo Iannone Editore

Càrdenas Ruiz, J. D. (2012). Una aproximaciòn a la cultura política colombiana desde el debate contemporàneo de la democracia. *Revista Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*, 42 (117), 393-424

Càrdenas, M. & Mejìa, C. (2006). *Migraciones internacionales en Colombia: què sabemos?* Bogotá: Fedesarrollo

Cardona, R. (1968). *Migraciòn, urbanizaciòn y marginalidad*. Bogotá: Asociaciòn Colombiana de Facultades de Medicina

Casi no encuentran quièn presida la Comisiòn de Acusaciones (2015, 29 julio). *Semana*. Disponible da <http://www.semana.com/>

Castells, M. (2001). *La Era de la Informaciòn* (Vol. 2: El Poder de la Identidad). Madrid: Siglo XXI editores

Castles & Delgado (a cura di). (2007). *Migraciòn y desarrollo. Perspectivas desde el Sur*. Zacatecas (Mèxico): Universidad Autònoma de Zacatecas

Castles & Miller (2004). *La era de la migraciòn. Movimientos internacionales de poblaciòn en el mundo moderno*. Mèxico: Universidad Autònoma de Zacatecas-Editorial Porrù

Castòn Boyer, P. (1996). La sociologia de Pierre Bourdieu. *Revista Española de Investigaciones Sociològicas*, 76, 75-97

Castro-Gòmez, S. (2005). *La poscolonialidad explicada a los niños*. Popayàn: Editorial Universidad del Cauca-Instituto Pensar

Cavallaro, R. (1985). Sociologia e storie di vita: “il testo”, il “tempo”, lo “spazio”. In M. I. Macioti (a cura di), *Biografia, storia e società* (pp. 57-70). Napoli: Liguori editore.

Chakrabarty, D. (2010). Una pequeña historia de los *Estudios Subalternos*. In P. Sandoval (a cura di), *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde/sobre América Latina* (pp. 25-52). Popayàn: Enviòn Editores.

Chaves, M. (2006). *Refugiados colombianos en Costa Rica* (Tesis de Licenciatura en Trabajo Social, Universidad de Costa Rica, San Josè, Costa Rica)

Chirinos, C. (2008, 4 marzo). Se profundiza la crisis andina. *BBC Mundo*. Disponible da http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/latin_america/

Christie, K. (1986). *Oligarcas, campesinos y política en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional

Centro de Estudios Monetarios Latinoamericanos & Banco Interamericano de Desarrollo. (2007). *Remesas internacionales en Colombia*. N. C.: CEMLA-BID

Ciencia. (1729). In *Diccionario de Autoridades*, Tomo II. Disponible da: <http://web.frl.es/DA.html>

- Cipriani, R. (2009). *Nuovo Manuale di Sociologia della Religione*. Roma: Edizioni Borla
- Ciurlo, A. (2008). Le associazioni dei latinoamericani a Roma. In *Osservatorio Romano sulle Migrazioni- IV Rapporto* (pp. 307-315). Roma: Caritas di Roma
- Cocaina? Basta uno squillo: 300 clienti per 14 spacciatori. (2010, 11 maggio). *Varese News*. Disponibile da <http://www.varesenews.it/>
- Colectivo de Abogados José Alvear Restrepo. (2013, 22 abril). Impunidad en Colombia, política de Estado? Disponibile da <http://www.colectivodeabogados.org/>
- Colombia, de nuevo el tercer país más feliz. (2008, 30 junio). *El Espectador*. Disponibile da <http://www.elspectador.com/>
- Colombia, el segundo país más feliz del mundo (2009, 24 marzo). *Caracol*. Disponibile da <http://www.caracol.com.co/>
- Colombia es el segundo país con más desplazados. (2015, 6 mayo). *Semana*. Disponibile da <http://www.semana.com/>
- Colombia Opina Abril 2015*. Bogotá: IPSOS-Napoleón Franco
- “Colombia se ha convertido en una exportadora neta de pobres”: Maduro. (2015, 27 agosto). *Semana*. Disponibile da <http://www.semana.com/>
- Colombia y Brasil, los países más desiguales de América Latina. (2014, 8 abril). *El Espectador*. Disponibile da <http://www.elspectador.com/>
- Colombianos inundan Costa Rica. (1999, 13 septiembre). *El Tiempo*. Disponibile da <http://www.eltiempo.com/>
- Congreso Visible (2015). Partido Mira. Perfil. Disponibile da <http://www.congresovisible.org/partidos/perfil/mira/10/>
- Constitución Política de Colombia 1886*
- Constitución Política de Colombia 1991*
- Constituciones sinodales de Popayán de 1717*
- Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento. (2010). *Salto estratégico o salto al vacío? El desplazamiento forzado en los tiempos de la Seguridad Democrática*. Bogotá: CODHES
- Coordinación Colombia-Europa-Estados Unidos. (2014). “*Falsos positivos*” en Colombia y el papel de asistencia militar de Estados Unidos, 2000-2010. Bogotá: CCEEU
- Corchia, L. (2006). La prospettiva relazionale di Pierre Bourdieu. I concetti fondamentali. *Il Trimestrale del Laboratorio. The Lab's Quarterly*, 4, 1-37

Coronell, D. (2010, 5 junio). Tù tambien ayudaste. *Semana*. Disponible da <http://www.semana.com/>

Corporaciòn Sisma Mujer & Red Nacional de Mujeres (2006). *Las Invisibles. Mujeres, desplazamiento y política pública 2002-2005*. Bogotá: Corporaciòn Sisma Mujer

Correa, E. (1986). Cristianismo de izquierda e Iglesia popular. Continuidad y ruptura del 60 al 80. *Nueva Sociedad*, 82, 102-109

Cortès, J. D. (2010). Balance historiogràfico sobre las relaciones Estado-Iglesia en Colombia desde la Independencia hasta finales del siglo XX. *Historia y Sociedad*, 18, 163-190

Coser, L. (2008). William I. Thomas e Florian Znanieck. En: I maestri del pensiero sociologico. Il Mulino. Capìtolo 13. 543-601

Crenshaw, K. (1993). Mapping the margins: Intersectionality, Indentity Politics and Violence against women of color. *Stanford Law Review*, 43, 1241-1299

Cuàles son los paìses màs y menos religiosos del planeta? (2015, 13 abril). *BBC*. Disponible da <http://www.bbc.com/>

Datos Macro. (n. d.). PIB de Colombia. Disponible da <http://www.datosmacro.com/pib/colombia>

Del pùlpito a la política (2014, 2 enero). *El Espectador*. Disponible da <http://www.elspectador.com/>

Demera, J. D. (2007). Ciudad, migraciòn y religiòn. Etnografia de los recursos identitarios y de la religiosidad del desplazado en Altos de Cazucà. *Theologica Xaveriana*, 57 (162), 303-320

Demera, J. D. (2008). Trayectorias del protestantismo y redefiniciones ètnicas entre los indìgenas guambianos-Colombia. *Revista Ciencias Sociales*, 20, 107-128

Devoto, F. & Rosoli, G. (a cura di). (1985). *La inmigraciòn italiana en la Argentina*. Buenos Aires: Editorial Biblos

Devoto, F. J. et al. (1993). *L'emigrazione italiana e la formazione dell'Uruguay moderno*. Torino: Fondazione Giovanni Agnelli

Devoto, F. (2008). *Historia de los italianos en Argentina*, Buenos Aires: Biblos

Dìaz-Domìnguez, A. (2009). Nota metodològica: midiendo religiòn en encuestas de Latinoamèrica", *Perspectivas*, 29, 1-13

Dìaz Espinoza, R. E. (2014). La invisibilizaciòn de la Revoluciòn de Haitì y sus posibles resistencias decoloniales desde la negritud. *Relaciones Internacionales*, 25, 11-33

Dìaz, J. A. (2008). Cristianismo popular y sujetos emergentes en Amèrica Latina", *Estudios Culturales*, 1, 155-169

Diputada panameña calificò como “escorias” a inmigrantes colombianos. (2015, 24 febrero). *El Espectador*. Disponible da <http://www.elespectador.com/>

Duràn-Martínez, A. (2010). La “colombianización” de México?: estableciendo términos apropiados de comparación”, *Perspectiva*, 24, 20-24

Dussel, E. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. In E. Lander (a cura di), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 41-53). Buenos Aires: CLACSO

Echeverri, M. M. (2005). Fracturas identitarias: migración e integración social de los jóvenes colombianos en España. *Migraciones Internacionales*, 3 (1), 141-164

El Congreso de la para-política (2007, 15 diciembre). *Semana*. Disponible da <http://www.semana.com/>

El fin del Pacto Cafetero. (2013, 21 agosto). *Dinero*. Disponible da <http://www.dinero.com/>

El gobierno colombiano confirma la muerte de un destacado jefe de las FARC. (2007, 3 septiembre). *El Mundo*. Disponible da <http://www.elmundo.es/>

El lánguido final de la Comisión de Acusaciones. (2014, 9 octubre). *Semana*. Disponible da <http://www.semana.com/>

El mundo triste de la depresión. (2013, 16 noviembre). *Semana*. Disponible da <http://www.semana.com/>

El país más feliz del mundo? Ja, ja, ja. (2016, 9 enero). *Semana*. Disponible da <http://www.semana.com/>

El que peca y reza. (1985, 8 julio). *Semana*. Disponible da <http://www.semana.com/>

Ema, J.E. (2004). Del sujeto a la agencia (a través de lo político). *Athenea Digital*, 5, 1-24. Disponible da <http://antalya.uab.es/athenea/num5/ema.pdf>

Entrevista con el Zar Anticorrupción. (2011, 27 junio). *El Universal*. Disponible da <http://www.eluniversal.com.co/>

Entre 15 y 20 nuevas iglesias son registradas cada semana en Colombia (2013, 6 octubre). *El Tiempo*. Disponible da <http://www.eltiempo.com/>

Escalante, F. (2009). Puede México ser Colombia? Violencia, narcotráfico y Estado. *Nueva Sociedad*, 220, 84-96

Escobar, A. (2007). *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas: Ministerio del Poder Popular para la Cultura. (Originariamente publicado nel 1996)

Esperienza. (1861). In *Dizionario della Lingua Italiana*, Volume II. Disponible da <http://www.tommaseobellini.it/#/items>

Esperienza. (n.d.). In *Dizionario di Italiano-Corriere della Sera*. Disponibile da http://dizionari.corriere.it/dizionario_italiano/E/esperienza.shtml

European Migration Network. (2004). *L'impatto dell'immigrazione sulla società italiana*. Roma: Ministero dell'Interno-Edizioni Idos

European Migration Network. (2009). *Politiche migratorie. Lavoratori qualificati. Settore sanitario*. Roma: Ministero dell'Interno-Edizioni Idos

European Migration Network. (2011). *Glossario Migrazione e Asilo*. Roma: Ministero dell'Interno-Edizioni Idos

Exodo con visa. (2000, 4 dicembre). *Semana*. Disponibile da <http://www.semana.com/>

Experiencia. (1732). In *Diccionario de Autoridades*, Tomo III. Disponibile da: <http://web.frl.es/DA.html>

Experiencia. (n.d.). In *Diccionario de la lengua española-Real Academia Española*. Disponibile da <http://dle.rae.es/?id=HleIZIn>

Fajardo, L. E. (2002). La corruzione ereditata: pasado colonial, sistema legal y desarrollo económico en Colombia. *Revista de Estudios Sociales*, 12, 22-30

Fernández Fernández, J. M. (2013). Capital simbólico, dominación y legitimidad. Las raíces weberianas de la sociología de Pierre Bourdieu. *Papers*, 98/1, 33-60

Ferrarotti, F. (1981). *Storia e storia di vita*. Roma: Laterza

Ferrarotti F. (2010). Osservazioni sull'intervista. In M. Pistacchi (a cura di), *Vive voci. L'intervista come fonte di documentazione* (pp. 185-201). Roma: Donzelli Editore

Fonseca, D. (a cura di). (2014). *Hacer la América. Historias de un continente en construcción*. Buenos Aires: Tusquets

Fundación Ideas para la Paz. (2014). *Solución al problema de las drogas ilícitas*. Bogotá: FIP

Gagnon, Y. C. (2012). *L'étude de cas comme méthode de recherche*. Québec: Presses de l'Université du Québec

Gallinari, L. (2010). Tra discriminazione e accoglienza. Gli italiani in Argentina da Luigi Barzani a Tribuna italiana. *Rivista dell'Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea*, 4, 637-660

Garay, L. J. & Rodríguez, A. (2005). *La emigración internacional en el área metropolitana Centro Occidente Colombia. Caracterización socioeconómica de la población emigrante y evaluación del impacto de las remesas internacionales*. Bogotá: Organización Internacional para las Migraciones (OIM)

Garay, L. J. & Medina, M. C. (n. d.) *La migración colombiana a España. El capítulo más reciente de una historia compartida*. Madrid: Ministerio de Trabajo e Inmigración-Gobierno de España

- García Jurado, R. (2006). Crítica de la teoría de la cultura política. *Política y Cultura*, 26, 133-155
- Garrido Lopera, R. (2012). Lauchlin Currie. Disponible da <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/biografias/currlauc.htm>
- Gaviria, A. & Mejía, C. (2005). *Las varias caras de la diàspora: los nexos de los emigrantes colombianos con su país de origen*. Bogotá: CEDE-Universidad de los Andes
- Gaviria, A. (2004). Visa USA: fortunas y extravíos de los emigrantes colombianos en los Estados Unidos. *Colombia Internacional*, 59, 48-72
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Editorial Gedisa. (Originariamente publicado in inglese nel 1973)
- Gentili, A. M. (2012). *El león y el cazador. Historia del Africa Subsahariana*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-CLACSO
- Gianturco, G. (2003). *Per una sociologia del viaggio. Dall'esperienza al diario*. Roma: Edizioni Eucos
- Gianturco, G. (2005). *L'intervista qualitativa. Dal discorso al testo scritto*. Milano: Edizioni Angelo Guerini
- Giddens, A. (1997). *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona: Ediciones Península. (Originariamente publicado in inglese nel 1991)
- Gimeno, A. (2009). Familias transnacionales colombianas. Nivel de aculturación y vida familiar vistas desde las dos orillas. *Cuadernos de Investigación*, 9
- Giraldo Ramírez, J. (a cura di). (2013). *Economía criminal y Poder político*. Medellín: Universidad EAFIT
- Goebertus, J. (2008). Palma de aceite y desplazamiento forzado en Zona Bananera. *Colombia Internacional*, 67, 152-175
- Goffman, E. (1997). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu editores. (Originariamente publicado in inglese nel 1959)
- Gómez Buendía, H. (2014, 3 febrero). MIRA, política y religión: por qué en Colombia no agarramos ni una. *Razón Pública*. Disponible da, <http://www.razonpublica.com/>
- González, F. (1997). *Poderes enfrentados. Iglesia y Estado en Colombia*. Bogotá: Cinep
- González, F. (2003). Colapso parcial o presencia diferenciada del Estado en Colombia?: Una mirada desde la historia. *Colombia Internacional*, 58, 124-158
- González Negrete, E. (2003). *Hegemonía, ideología y democracia en Gramsci*. México: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey- Plaza y Valdés

Grossberg L. (2004). Entre consenso y hegemonía: Notas sobre la forma hegemónica de la política moderna. *Tabula Rasa*, 2, 49-57

Guarnizo, L. E., Sánchez, A. I., & Roach, E. (2003). Desconfianza, solidaridad fragmentada y migración transnacional: los colombianos en la ciudad de Nueva York y Los Angeles. In A. Portes, L. E. Guarnizo & P. Landolt (a cura di), *La globalización desde abajo: transnacionalismo inmigrante y desarrollo. La experiencia de Estados Unidos y América Latina* (pp. 233-270). México D.F.: FLACSO

Guarnizo, L. E. (2006). El Estado y la migración global colombiana. *Migración y Desarrollo*, 6, 79-101

Guerrero, L. D. (2013). *Clientelismo político, desviación de la política o forma de representación? Estado del arte sobre las aproximaciones al clientelismo en Colombia, 1972-2012* (Tesis de Pregrado en Ciencia Política, Universidad del Rosario, Bogotá)

Gruzinski, S. & Ares, B. (1997). *Entre dos mundos. Fronteras culturales y agentes mediadores*. Sevilla: CSIC

Guha, R. (1999). La prosa de la contrainsurgencia. In S. Dube (a cura di), *Pasados poscoloniales. Colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India* (pp. 159-208). México: El Colegio de México. (Originariamente publicado in inglese nel 1983)

Hagen, E. (1963). *El cambio social en Colombia: el factor humano en el desarrollo económico*. Bogotá: Ediciones Tercer Mundo. (Originariamente publicado in inglese nel 1962)

Heras, L. (2002). Cultura Política: el estado del arte contemporáneo. *Reflexión Política*, 4 (8), 181-191

Hernández, Y. & Galindo, R. (2007). El concepto de intersubjetividad en Alfred Schutz. *Espacios Públicos*, 10 (20), 228-240

Higuchi, N. (n. d.). Migración brasileña a Japón. Disponible da http://www.conapo.gob.mx/work/models/CONAPO/migracion_internacional/migint_desarrollo/05.pdf

Hobsbawm, E. (1983). *Rebeldes primitivos*. Barcelona: Ariel

Human Rights Watch (2011). *Justice Compromised. The Legacy of Rwanda's Community-Based Gacaca Courts*. New York-Washington DC: HRW

Human Rights Watch (2015). *El rol de los Altos Mandos en Falsos Positivos*. Washington: HRW

Ibáñez, A. M. & Velásquez, A. (2008). *El impacto del desplazamiento forzoso en Colombia: condiciones socioeconómicas de la población desplazada, vinculación a los mercados laborales y política públicas*. Santiago de Chile: CEPAL

Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional. (n. d.). Bautismos en Roma. Disponible da <http://idmji.org/bautismos-en-roma-italia/>

Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional. (n. d.). Coros. Disponible da https://www.youtube.com/watch?v=o4Ga3E1ukeY&index=24&list=PL1qKtTYxdgoLT0ER_0uJVzRyoJi96vGMO, https://www.youtube.com/watch?v=y0kau_VCaws&list=PL1qKtTYxdgoLT0ER_0uJVzRyoJi96vGMO&index=28, https://www.youtube.com/watch?v=UzPA6bxZSUw&list=PL1qKtTYxdgoLT0ER_0uJVzRyoJi96vGMO&index=39 e https://www.youtube.com/watch?v=JpruD5gMff4&list=PL1qKtTYxdgoLT0ER_0uJVzRyoJi96vGMO&index=56

Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional. (n. d.). Declaraciòn de Fè. Disponible da http://idmji.org/declaracion_de_fe_entrada/

Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional. (n. d.). Direcciones. Disponible da <http://idmji.org/direcciones/>

Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional. (n. d.). Historia. Disponible da <http://idmji.org/historia/>

Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional. (n. d.). Precedentes Històricos. Disponible da <http://idmji.org/precedentes-historicos-y-de-contexto-internacional-del-pentecostalismo-al-neopentecostalismo/3> e <http://idmji.org/precedentes-historicos-y-de-contexto-internacional-del-pentecostalismo-al-neopentecostalismo/5/>

Indepaz. (2012). Parapolítica. Disponible da <http://www.indepaz.org.co/wp-content/uploads/2012/04/Parapolitica-27-abril-2012.pdf>
 Iniesta, M. & Feixa, C. (2006). Historias de vida y Ciencias Sociales. Entrevista a Franco Ferrarotti. *Perifèria*, 5, 1-14

Instituto de Estudios para el Desarrollo y la Paz. (2012). Parapolítica. Disponible da <http://www.indepaz.org.co/wp-content/uploads/2012/04/Parapolitica-27-abril-2012.pdf>

Interactivo: La evoluciòn del PIB en las principales economìas del mundo (1980-2020). (2015, 16 abril). *La Vanguardia*. Disponible da <http://www.lavanguardia.com/>

Internal Displacement Monitoring Centre (2015). *Global Overview 2015. People internally displaced by conflict and violence*. Geneva: Norwegian Refugee Council

Isaza, C. (2011). El fracaso de la lucha anticorrupciòn en Colombia. *Revista Opera*, 11, 221-239

Istituto Nazionale di Statistica. (2001). *Rapporto Annuale. La situazione del Paese nel 2000*. Roma: ISTAT

Istituto Nazionale di Statistica. (2002). Cittadini Stranieri. Popolazione residente per sesso e cittadinanza al 31 Dicembre 2002. Italia - America Centro-Meridionale. *ISTAT*. Disponible da <http://demo.istat.it/str2002/index.html>

Istituto Nazionale di Statistica. (2003a). Cittadini Stranieri. Popolazione residente per sesso e cittadinanza al 31 Dicembre 2003. Italia - America Centro-Meridionale. *ISTAT*. Disponibile da <http://demo.istat.it/str2003/index.html>

Istituto Nazionale di Statistica. (2003b). *Rapporto Annuale. La situazione del Paese nel 2002*. Roma: ISTAT

Istituto Nazionale di Statistica. (2004). Cittadini Stranieri. Popolazione residente per sesso e cittadinanza al 31 Dicembre 2004. Italia - America Centro-Meridionale. *ISTAT*. Disponibile da <http://demo.istat.it/str2004/index.html>

Istituto Nazionale di Statistica. (2005). Cittadini Stranieri. Popolazione residente per sesso e cittadinanza al 31 Dicembre 2005. Italia - America Centro-Meridionale. *ISTAT*. Disponibile da <http://demo.istat.it/str2005/index.html>

Istituto Nazionale di Statistica. (2006). Cittadini Stranieri. Popolazione residente per sesso e cittadinanza al 31 Dicembre 2006. Italia - America Centro-Meridionale. *ISTAT*. Disponibile da <http://demo.istat.it/str2006/index.html>

Istituto Nazionale di Statistica. (2007). Cittadini Stranieri. Popolazione residente per sesso e cittadinanza al 31 Dicembre 2007. Italia - America Centro-Meridionale. *ISTAT*. Disponibile da <http://demo.istat.it/str2007/index.html>

Istituto Nazionale di Statistica. (2008). Cittadini Stranieri. Popolazione residente per sesso e cittadinanza al 31 Dicembre 2008. Italia - America Centro-Meridionale. *ISTAT*. Disponibile da <http://demo.istat.it/str2008/index.html>

Istituto Nazionale di Statistica. (2009). Cittadini Stranieri. Popolazione residente per sesso e cittadinanza al 31 Dicembre 2009. Italia - America Centro-Meridionale. *ISTAT*. Disponibile da <http://demo.istat.it/str2009/index.html>

Istituto Nazionale di Statistica. (2010). Cittadini Stranieri. Popolazione residente per sesso e cittadinanza al 31 Dicembre 2010. Italia - America Centro-Meridionale. *ISTAT*. Disponibile da <http://demo.istat.it/str2010/index.html>

Istituto Nazionale di Statistica. (2011). Cittadini Stranieri. Popolazione residente per sesso e cittadinanza al 31 Dicembre 2011. Italia - America Centro-Meridionale. *ISTAT*. Disponibile da <http://demo.istat.it/str20111009/index.html>

Istituto Nazionale di Statistica. (2012). Cittadini Stranieri. Popolazione residente per sesso e cittadinanza al 31 Dicembre 2012. Italia - America Centro-Meridionale. *ISTAT*. Disponibile da <http://demo.istat.it/str2012/index.html>

Istituto Nazionale di Statistica. (2013). Cittadini Stranieri. Popolazione residente per sesso e cittadinanza al 31 Dicembre 2013. Italia - America Centro-Meridionale. *ISTAT*. Disponibile da <http://demo.istat.it/str2013/index.html>

Istituto Nazionale di Statistica. (2014). Cittadini Stranieri. Popolazione residente per sesso e cittadinanza al 31 Dicembre 2014. Italia - America Centro-Meridionale. *ISTAT*. Disponibile da <http://demo.istat.it/str2014/index.html>

Italicus (1953). Protestantismo y comunismo. *Revista Javeriana*, XL (200)

Jedlowski, P. (2006). *Che cosa significa che la realtà sia una “costruzione sociale”?* N.C.: Università della Calabria.

Jedlowski, P. (2008). *Il sapere dell'esperienza. Fra l'abitudine e il dubbio*. Roma: Carocci

Juzgado 9o. Civil del Circuito. (04 Marzo 2014). Disponible da <https://www.scribd.com/doc/211115469/211108795-Segunda-instancia-pdf-pdf>

Juzgado 34 Civil Municipal de Bogotá. (27 Enero 2014). Disponible da <https://www.scribd.com/doc/211106599/Primera-Instancia-pdf>

La discriminación de la iglesia de la senadora Piraquive. (2014, 15 enero). *Semana*. Disponible da <http://www.semana.com/>

La iglesia y el partido que están en la MIRA. (2014, 18 enero). *Semana*. Disponible da <http://www.semana.com/nacion/3>

La muerte de “Raúl Reyes” desencadena una crisis diplomática. (2008, 2 marzo). *El País*. Disponible da <http://internacional.elpais.com/>

Lander, E. (2000). Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. In E. Lander (a cura di), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 11-41). Buenos Aires: CLACSO

La Parrocchia: Santa Lucia (2006, 15 novembre). *Roma Sette*. Disponible da <http://www.romasette.it/>

Lara, P. (2013, 10 enero). Los ricos también lloran. *El Espectador*. Disponible da <http://www.elespectador.com/>

La sorprendente reaparición de la exsenadora Moreno Piraquive. (2015, 16 diciembre). *Semana*. Disponible da <http://www.semana.com/>

Las técnicas de María Luisa Piraquive para retener a sus fieles. (2014, 10 febrero). *Kyenyke.com*. Disponible da <http://www.kienyke.com/>

Lausent-Herrera, I. (1991). *Pasado y Presente de la comunidad japonesa en el Perú*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos-IFEA

La Voz de Dios. (1991, 7 enero). *Semana*. Disponible da <http://www.semana.com/especiales/articulo/la-voz-de-dios/14428-3>

LeCompte, M. & Preissle, J. (1994). Qualitative Research: What it is? What it isn't?, and How it's done. In B. Thompson (a cura di), *Advances in Social Science Methodology*, Volume 3 (pp. 141-163): JAI Press

LeGrand, C. (1988). *Colonización y protesta campesina en Colombia, 1850-1950*. Bogotá: Universidad Nacional

Ley 133 de 1994 (Ley de Libertad Religiosa)

Ley 1482 de 2011 (Ley Antidiscriminación)

Londoño, J. (2002). El modelo de colonización antioqueña de James Parsons. Un balance historiográfico. *Fronteras de la Historia*, 7, 187-226

Londoño, J. (2004). *La opinión sobre las instituciones en Colombia*. Ponencia presentada en el Foro: “Medios de Comunicación y Conflicto Armado”, Bogotá

López, M. (2001). *Tiempos para rezar y tiempos para trabajar. La cristianización de las comunidades muisca durante el siglo XVI*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia-ICANH

Luconi, S. & Pretelli, M. (2008). *L'immigrazione negli Stati Uniti*. Bologna: Il Mulino

Lugo Amador, L.A. (2009). Los problemas de la representación de África y de lo africano: de la Etiopía de los griegos a las propuestas de Mudimbe. Disponible da http://amauta.upra.edu/vol6/vol6dossier/Problemas_representacion_Africa_Lugo_Amauta_6.pdf

Lugones, M. (2005). Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color. *Revista Internacional de Filosofía Política*, 25, 61-75

Lugones, M. (2008). Colonialidad y Género. *Tabula Rasa*, 9, 73-101

Lugones, M. (2011). Hacia un feminismo descolonial. *La manzana de la discordia*, 6 (2), 105-117

Macioti, M. I. (2010). L'intervista in sociologia. In M. Pistacchi (a cura di), *Vive voci. L'intervista come fonte di documentazione* (pp. 155-170). Roma: Donzelli Editore

Maier, E. (2006). Tránsitos territoriales e identidad de las mujeres indígenas migrantes. *Papeles de Población*, 12 (47), 201-225

Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (a cura di), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127-167). Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar-Universidad Central

Mancuso: el 35 por ciento del Congreso fue elegido en zona de influencia de las AUC. (2005, 4 agosto). *Caracol Radio*. Disponible da <http://caracol.com.co/>

Marchetti, S. (2004). Le donne delle donne. *DWF*, 1 (2), 68-98. Disponible da https://www.academia.edu/2587003/Le_Donne_delle_donne

Marchetti, S. (2013). Intersezionalità. In C. Botti (a cura di), *Le etiche della diversità culturale* (pp. 133-148). Firenze: Le Lettere

Márquez Covarrubias, H. (2003). La política antiinmigrante después del 11 de Septiembre. *Migración y Desarrollo*, 1, 1-13

Marsal, J. F. (1972). *Hacer la Amèrica. Biografia de un emigrante*. Barcelona: Editorial Ariel (Originariamente pubblicato nel 1969)

Martín Criado, E. (2013). Cabilia: la problemàtica gènesis del concepto de habitus. *Revista Mexicana de Sociología*, 75/1, 125-151

Martín Sánchez, I. (1973). El nuevo Concordato entre la Santa Sede y la República de Colombia. *Revista de Estudios Políticos*, 192, 165-185

Martiniello, M. (2007). *Cómo combinar la Integración y la Diversidad: El desafío de una ciudadanía multicultural en la UE*. Zarautz (Gipuzkoa): Ikuspegi (Observatorio Vasco de Inmigración)-Universidad del País Vasco

Massey, D. & Pren, K. (2013). La guerra de los Estados Unidos contra la inmigración. Efectos paradójicos. *Documents d'Anàlisi Geogràfica*, 59/2, 209-237

Mata Carnevali, M.G. (2010). Africa allende la oscuridad heredada del imaginario occidental. *Humania del Sur*, 5 (8), 27-45

Maya, L. A. (2001). Botànica y medicina africanas en la Nueva Granada, siglo XVII. *Historia Crítica*, 19, 27-48

McGreevey, W. P. (1968). Causas de la migración interna en Colombia. In M. Urrutia (a cura di), *Empleo y Desempleo en Colombia*. Bogotá: Universidad de los Andes

Medina Martín, R. (2013). Feminismos perifèricos, Feminismos-otros: una genealogía feminista decolonial por reivindicar. *Revista Internacional de Pensamiento Político*, 8, 53-79

Mejía, W. (2012). Colombia y las migraciones internacionales. Evolución reciente y panorama actual a partir de las cifras. *Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, 39, 185-210

Mestries, F. (2007). La revuelta de los hijos de inmigrantes africanos en otoño 2005: crisis de la integración republicana francesa. *Migración y Desarrollo*, 9, 129-145

Mignolo, W. (1998). *The Darker Side of the Renaissance*. Ann Arbor: The University of Michigan Press. (Originariamente pubblicato in inglese nel 1995)

Mignolo, W. (2000). La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. In E. Lander (a cura di), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 55-85). Buenos Aires: CLACSO

Millet, D. & Toussaint, E. (2005). *Deuda Externa, Banco Mundial y FMI*. Quito (Ecuador): Friedrich Ebert Stiftung-Abaya Yala. (Originariamente publicado in francese nel 2002)

Ministero degli Affari Esteri. (2008). *Gli italiani in Argentina*. Roma: MAE

Ministero dell'Interno. (2007). *1°. Rapporto sugli immigrati in Italia*. Roma: Ministero dell'Interno

- Mohanty, Ch. (1986). Under Western Eyes: Feminist scholarship and colonial discourses. *Boundary*, 2, 332-358
- Mohanty, Ch. (2008). Bajo los ojos de Occidente. Academia Feminista y discurso colonial. In L. Suárez & A. Hernández (a cura di), *Descolonizando el Feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes* (pp. 112-161). Madrid: Càtedra. (Originariamente pubblicato in inglese nel 1988)
- Montoya, J. D. (2011). Conquistar indios o evangelizar almas? Políticas de sometimiento en las provincias de las tierras bajas del Pacífico (1560-1680). *Historia Crítica*, 45, 10-30
- Moor, M. & van de Sandt, J. (2014). *El lado oscuro del carbón. La violencia paramilitar en la zona minera del Cesar, Colombia*. Utrecht: PAX
- Moreano, H. (2010). Ente santos y “traquetos”. El narcotráfico en la frontera colomboecuatorial. *Colombia Internacional*, 71, 235-261
- Mudimbe, V.Y. (1988). *The invention of Africa*. Bloomington: Indiana University Press
- Muere en un bombardeo Martín Caballero, un “mito de las FARC”. (2007, 26 octubre). *El País*. Disponible da <http://internacional.elpais.com/>
- Murphy, E. (1946). La invasión protestante en Iberoamérica”. *Revista Javeriana*, 123, XXV
- Nanni, M. (2008). I bisogni degli immigrati e la rete parrocchiale: i dati dei centri d’ascolto di Roma. In *Osservatorio Romano sulle Migrazione, IV Rapporto (187-194)*. Roma: Caritas di Roma
- Navarrete, M. C. (1994). La mujer bruja en la sociedad colonial. El caso de Paula de Eguiluz. *Región*, 2
- Navarrete, M. C. (1995). *Prácticas religiosas de los negros en la Colonia. Cartagena, siglo XVII*. Cali: Universidad del Valle
- Navarrete, M. C. (1996). *Inmigrantes de la India Oriental en el Valle del Río Cauca*. Cali: Gobernación del Valle del Cauca
- Navarrete, M. C. (2003). Judeo-conversos en la Audiencia del Nuevo Reino de Granada, siglos XVI y XVII. *Historia Crítica*, 23, 73-84
- Neira, G. (2011). Religión popular católica latinoamericana: dialéctica de interpretaciones (1960-1980). *Theologica Xaveriana*, 61 (171), 203-240
- Nieto Arteta, L. E. (1958). *El café en la sociedad colombiana*. Bogotá: Breviarios de Orientación Económica
- Ocampo, S. (2009). Agroindustria y conflicto armado. El caso de la palma de aceite. *Colombia Internacional*, 70, 169-190

Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito. (2011). *2011 Estudio mundial sobre el homicidio. Tendencias, Contextos, Datos*. Viena: UNODC

Oficina Internacional de Derechos Humanos Acción Colombia. (2013). *Tierra en Colombia. Entre despojo y negocio*. Bruxelles: ODHACO

Olvera, M. (1990). El problema de la intersubjetividad en Alfred Schutz. *Sociológica* 14, 1-17

Operativo anti-FARC desata grave crisis diplomática. (2008, 3 marzo). *La Nación*.
Disponibile da
<http://www.lanacion.cl/>

Ordóñez, M. (2009). La experiencia de Colombia en la medición de la emigración internacional, sobre la base de la pregunta sobre hijos emigrantes al exterior. *Notas de Población*, 36 (88), 187-217

Organización de Estados Americanos. (2011). *Migración Internacional en las Américas*. Washington: OEA

Organización de Estados Americanos. (2015). *Migración Internacional en las Américas*. Washington: OEA

Organización Internacional para las Migraciones. (2010). *Perfil Migratorio de Colombia 2010*. Bogotá: OIM

Organización Internacional para las Migraciones. (2013). *Perfil migratorio de Colombia 2012*. Bogotá: OIM

Organización Internacional para las Migraciones. (2015). *Dinámicas migratorias en América Latina y el Caribe (ALC), y entre ALC y la Unión Europea*. Bruselas: OIM

Ortiz, I. & Cummins, M. (2011). *Desigualdad Global: la distribución del ingreso en 141 países*. New York: UNICEF

Oscar Bedoya Piraquive revela el multimillonario negocio de su familia con la iglesia. (2014, 16 enero). *La Fm*. Disponible da <http://www.lafm.com.co/audios/>

Ospina, E. (1952a). La persecución religiosa en Colombia. *Revista Javeriana*, XXXVIII (186)

Ospina, E. (1952b). Libertad religiosa. *Revista Javeriana*, XXXVIII (187)

Ospina, E. (1952c). Un gráfico elocuente. *Revista Javeriana*, XXXVIII (189)

Pace, E. (2007). *Introduzione alla sociologia delle religioni*. Roma: Carocci editore

Pace, E. (2008). *Raccontare Dio. La religione come comunicazione*. Bologna: Il Mulino

Pace, E. (2012) Bourdieu in Italia. In R. Alciati & E. Urciuoli (a cura di), *Il Campo Religioso. Con due esercizi* (pp. 221-228). Torino: Accademia University Press. Disponibile da
<http://books.openedition.org/aaccademia/294>

- Pachòn Soto, D. (2008). Nueva perspectiva filosòfica en Amèrica Latina: el grupo Modernidad/Colonialidad. *Ciencia Política*, 5, 8-35
- Palacios, M. (1979). *El café en Colombia, 1850-1970: una historia econòmica, social y política*. Bogotá: Editorial Presencia
- Palacios, M. T. (2012). El sistema colombiano de migraciones a la luz del derecho internacional de los derechos humanos: la Ley 1465 de 2011 y sus antecedentes normativos. *Opiniòn Jurídica*, 11 (21), 83-102
- Palumbo, M. & Garbarino, E. (2006). *Ricerca sociale: metodo e tecniche*. Milano: FrancoAngeli
- Parrocchia Santa Lucia (n. d.). Centro Latino-americano S. Lucia. Disponibile da <http://www.parrocchiasantalucia.it/wordpress/attivita/centro-latino-americano-s-lucia/>
- Parsons, J. (1961). *La colonización antioqueña en el occidente de Colombia*. Bogotá: Banco de la República. (Originariamente pubblicato in inglese nel 1949)
- Pédrón, S. (2008). Diversificaciòn y competencia religiosa en Guatemala: entre pentecostalismo y cultos “neotradicionales”. *Sociedade e Estado*, 23 (2), 355-379
- Penetraciòn de redes sociales en Colombia alcanza 71% y es la quinta de la regiòn. (2015, 1 agosto). *La República*. Disponibile da <http://www.larepublica.co/>
- Peñaloza, P. (2015, 11 settembre). Cuántos colombianos viven en Venezuela? Disponibile da <http://elestimulo.com/blog/cuantos-colombianos-viven-en-venezuela/>
- Pereira, A. M. (1996). El pentecostalismo: nuevas formas de organizaciòn religiosa en los sectores populares. Origen, evoluciòn y funciones en la sociedad colombiana, 1960-1995. *Historia Crítica*, 12, 43-65
- Pew Research Center (2014). *Religion in Latin America: Widespread Change in a Historically Catholic Region*. Washington D.C.: PRC
- Pisano, P. (2010, julio). *Blanqueamiento a la colombiana. Los debates sobre la política migratoria entre los años cuarenta y cincuenta*. Ponencia presentada en el XV Congreso Colombiano de Historia, Bogotá
- Pitrone, M. C. (2015). *Sondaggi e interviste. Lo studio dell'opinione pubblica nella ricerca sociale*. Milano: FrancoAngeli
- Plantòn en RCN-Creyentes IDMJI. (2014, 19 mayo). Disponibile da <http://idmji.org/planton-en-rcn-creyentes-idmji/>
- Polchi, V. (2015, 30 agosto). In Francia si ai siriani, l'Italia apre agli afgani: ecco perché in Europa l'asilo è una lotteria. *La Repubblica*. Disponibile da <http://www.repubblica.it/>
- Polèmica por fallo de tutela en caso Piraquive. (2014, 7 marzo). *El Colombiano*. Disponibile da <http://www.elcolombiano.com/>

Por orden judicial Vicky Dàvila rectifica informacìon sobre la Hermana Marià Luisa Piraquive. (n. d.). Disponible da <http://idmji.org/por-orden-judicial-vicky-davila-rectifica-informacion-sobre-la-hermana-maria-luisa-piraquive/>

Por què las instituciones estàn en crisis? (2014, 15 noviembre). *Semana*. Disponible da <http://www.semana.com/>

Portelli, A. (2008). El uso de la entrevista en la historia oral. *Anuario*, 20, 35-48

Portelli, A. (2010). L'inter-vista nella storia orale. In M. Pistacchi (a cura di), *Vive voci. L'intervista come fonte di documentazione* (pp. 3-12). Roma: Donzelli Editore

Posso, J. & Urrea, F. (2007). La migracìon internacional y los cambios en las relaciones de gènere y estructura de los hogares: la migracìon colombiana hacia Espanna. *Papers* 85, 109-133

Pretelli, M. (2011). *L'emigrazione italiana negli Stati Uniti*. Bologna: Il Mulino

Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. (2011). *Desplazamiento forzado, tierras y territorios*. Bogotá: PNUD

Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (2014). *Informe sobre Desarrollo Humano 2014*. New York: PNUD

Pugliese, E. (2002). *L'Italia tra migrazioni internazionali e migrazioni interne*. Bologna: Il Mulino

Quecedo, R. & Castaño, C. (2003). Introducciòn a la metodologìa de investigaciòn cualitativa. *Revista de Psicodidàctica*, 14, 5-40

Quiroga, J. (2014, 21 junio). El novelòn del MIRA. *Las 2 Orillas.co*. Disponible da <http://www.las2orillas.co/>

Puyana, Y., Micolta, A. & Palacio, M. C. (a cura di). (2013). *Familias colombianas y migracìon internacional: entre la distancia y la proximidad*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia

Ramìrez, C. & Medoza, L. (2013). *Perfil migratorio de Colombia 2012*. Bogotá: Organizaciòn Internacional para las Migraciones-OIM

Ramìrez, C., Zuluaga, M. & Perilla, C. (2010). *Perfil migratorio de Colombia*. Bogotá: Organizaciòn Internacional para las Migraciones-OIM

Rectificaciòn de El Espectador. (n. d.). Disponible da <http://idmji.org/rectificacion-de-el-espectador/>

Registradurìa Nacional del Estado Civil (2006). Elecciones presidenciales 2006. Bogotá: RNEC. Disponible da <http://web.registraduria.gov.co/resprelec2006/0528/index.htm>

Registradurìa Nacional del Estado Civil (2010). Elecciones anteriores. Bogotá: RNEC. Disponible da http://www.registraduria.gov.co/elecciones_anteriores/2010PR/escrutinio.php,

http://www.registraduria.gov.co/elecciones_anteriores/2010PR/escrutiniod.php?depto=88&mcipio=495,
http://www.registraduria.gov.co/elecciones_anteriores/2010PR/escrutiniod.php?depto=88,
http://www.registraduria.gov.co/elecciones_anteriores/2010PR2/escrutinio.php,
http://www.registraduria.gov.co/elecciones_anteriores/2010PR2/escrutiniod.php?depto=88&mcipio=495 y
http://www.registraduria.gov.co/elecciones_anteriores/2010PR2/escrutiniod.php?depto=88

Registraduría Nacional del Estado Civil. (2013). *Abstencionismo electoral en Colombia: una aproximación a sus causas*. Bogotá: Universidad Sergio Arboleda

Religión, Política y Negocios. (2005, 3 septiembre). Disponible da <http://elovejonegro.blogspot.com/2005/09/religin-poltica-y-negocios-revista.html>

Restrepo, E. (2007). Imágenes del “negro” y nociones de raza en Colombia a principios del siglo XX. *Revista de Estudios Sociales*, 27, 46-61

Restrepo, E & Rojas, A. (2010). *Inflexion Decolonial: Fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán-Bogotá: Colección Políticas de la Alteridad. Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar.

Rhenals, A. M. & Flórez, F. (2008). Entre lo árabe y lo negro: raza e inmigración en Cartagena, 1880-1930. *Sociedad y Economía*, 15, 123-144

Riaño, P. & Villa, M. I. (2008a). Migración forzada de colombianos al Ecuador. *Umbrales*, 17, 335-352

Riaño, P. & Villa, M. I. (2008b). Las fronteras del no reconocimiento: los colombianos en situación de refugio en Ecuador. In P. Riaño & M. I. Villa (a cura di), *Poniendo tierra de por medio. Migración forzada de colombianos en Colombia, Ecuador y Canadá* (pp. 222-278). Medellín: Corporación Región

Riaño, P. (2008). La cultura y la migración colombiana en Estados Unidos. In A. M. Bidegain (a cura di), *Presencia colombiana en Estados Unidos* (pp. 253-281). Bogotá: Ministerio de Relaciones Exteriores-Florida International University

Ricoeur, P. (1995). *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, México: Siglo XXI Editores

Ritzer, G. (1996). *Teoría sociológica clásica*. México: McGraw Hill

Rodríguez Garavito, C., Alfonso, T., & Cavelier, I. (2009). *El desplazamiento afro. Tierra, violencia y derechos de las comunidades negras en Colombia*. Bogotá: Universidad de los Andes

Rodríguez Garavito, C. (2010, 13 julio). ¿Dónde está el Partido Verde? *El Espectador*. Disponible da <http://www.elspectador.com/>

Rosini, G. (2015, 4 settembre). Migranti, “invasione? No, è l’Ue che è impreparata. La vera emergenza sarà nei prossimi 20 anni. E colpirà l’Italia”. *Il Fatto Quotidiano*. Disponibile da <http://www.ilfattoquotidiano.it/>

Ruggiero, A. (2010). *Emigranti toscani nel Brasile meridionale 1875-1914* (Tesi di Dottorato di Ricerca in Studi Storici per l’età Moderna e Contemporanea, Università di Firenze, Firenze, Italia)

Ruiz, N. (2008, septiembre). *La migración forzada en Colombia a causa del desplazamiento forzado. Transformación de los hogares y ubicación en el espacio urbano*. Ponencia presentada en el III Congreso de la Asociación Latinoamericana de Población, Córdoba, Argentina

Sader, E. (2008), América Latina, el eslabón más débil? El neoliberalismo en América Latina. *New Left Review*, 52, 5-31. Disponibile in spagnolo da http://newleftreview.es/article/download_pdf?language=es&id=2730

Said, E. (2002). *Orientalismo*. Barcelona: Random House Mondadori. (Originariamente pubblicato in inglese nel 1978)

Salvatore Mancuso vincula a más políticos con las autodefensas. (2007, 16 mayo). *Semana*. Disponibile da <http://www.semana.com/>

Sánchez, E. (1996). Antiguo modo de viajar en Colombia. In B. Castro (a cura di), *Historia de la vida cotidiana en Colombia*. Bogotá: Editorial Norma

Sánchez, G. (1983). *Los Días de la Revolución. Gaitanismo y 9 de abril en provincia*. Bogotá: Centro Gaitán

Sánchez Steiner, L. M. (2008). Exodos rurales y urbanización en Colombia. Perspectiva histórica y aproximaciones teóricas. *Bitàcora*, 13, 57-72

Sani, G. (1989). La Cultura Politica. In L. Morlino (a cura di), *Scienza Politica* (pp. 89-106). Torino: Fondazione Giovanni Agnelli

Sani, G. (1993). Ciudadanos y sistema político: participación y cultura política de masas en Italia. *Revista de Estudios Políticos* 79, 121-138

Sanmiguel, I. (2006). Japoneses en Colombia. Historia de inmigración, sus descendientes en Japón. *Revista de Estudios Sociales*, 23, 81-96

Santos Herceg, J. (2010). Inmanuel Kant: del racialismo al racismo. *Thèmata. Revista de Filosofia*, 43, 403-416

Santos Herceg, J. (2011). Filosofia de (para) la Conquista. Eurocentrismo y colonialismo en la disputa por el Nuevo Mundo. *Atenea*, 503, 165-186

Schultheis, F. & Frisinghelli, C. (a cura di). (2011). *Pierre Bourdieu en Argelia*. Madrid: Círculo de Bellas Artes

Schutz, A. (1974). *Estudios sobre teoría social*. Buenos Aires: Amorrortu

Schutz, A. (1993). *La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*. Barcelona: Paidós

Scienza. (1861). In *Dizionario della Lingua Italiana*, Volume IV. Disponibile da <http://www.tommaseobellini.it/#/items>

Scott, J. (2001). Experiencia. *La Ventana*, 13, 42-73

Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. (1968). Mensaje a los pueblos de América Latina. Disponibile da http://www.archivochile.com/Mov_sociales/iglesia_popular/MSiglepopu0022.pdf

Sergi, P. (2013). Da Villa Regina a Villasboas. Progetti di colonizzazione in Sud America negli anni del primo fascismo. *Percorsi Storici. Rivista di Storia Contemporanea*, 1, 1-13

Serrano-Puche, J. (2013). Vidas conectadas: tecnología digital, interacción social e identidad. *Historia y Comunicación Social*, 18 (No. Especial), 353-364

Silva, S. (2009). La Teología de la Liberación. *Teología y Vida*, L, 93-116

Slater, D. (2008). Re-pensando la Geopolítica del Conocimiento: reto a las violaciones imperiales. *Tabula Rasa*, 8, 335-358

Sousa Santos, B. (2011). Introducción: las epistemologías del Sur. Disponibile da http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/INTRODUCCION_BSS.pdf

Spivak, G. (2003). Puede hablar el subalterno? *Revista Colombiana de Antropología*, 39, 297-364. (Originariamente pubblicato in inglese nel 1988)

Splendiani, A. M. (1996). Los protestantes y la Inquisición. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 23, 5-31

Splendiani, A. M. (1997). El Santo Oficio en Cartagena de Indias: el delito de brujería". *Memoria y Sociedad*, 2 (3), 5-20

Stefani, G. (2013). *La tratta di donne a fini di sfruttamento sessuale: strumenti di contrasto e possibilità di intervento* (Tesi di Dottorato di Ricerca in Sociologia, Università di Bologna, Bologna, Italia)

Sugieren cierre de iglesia de los Piraquive por discriminadora. (2014, 16 enero). *El Espectador*. Disponibile da <http://www.elespectador.com/>

Taylor, S. & Bogdan, R. (2000). *Introducción a los métodos cualitativos en investigación*. Barcelona: Editorial Paidós

Touraine, A. (1997). *Podremos vivir juntos?* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica

- Touraine, A. (2007a). Diferencias culturales y ciudadanía. In J. E. González (a cura di), *Ciudadanía y Cultura* (pp. 291-304). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia
- Touraine, A. (2007b). *El mundo de las mujeres*. Barcelona: Editorial Paidòs
- Triandis H. (1994). *Culture and social behavior*. New York. McGraw Hill.
- Trouillot, M-R. (2011). Moderno de otro modo. Lecciones caribeñas desde el lugar del salvaje. *Tabula Rasa*, 14, 79-97
- Transparencia Colombia. (2014). Índice de percepción de corrupción. Disponible da <http://transparenciacolombia.org.co/es/noticias/indice-de-percepcion-de-corrupcion-2014>
- Transparency International. (2014). Corruption Perceptions Index 2014: Results. Disponible da <http://www.transparency.org/cpi2014/results>
- Una sola llamada desde su satelital traicionò a Reyes. (2008, 2 marzo). *El Tiempo*. Disponible da <http://www.eltiempo.com/>
- United Nations. (2013). *International Migration Report 2013*
- Uribe, A. & Muñoz, J. (2015). Documento debate de control político: “Situación de los derechos de los migrantes colombianos”. Bogotá: Autores
- Uribe, M. V. (1990). *Matar, rematar y contramar. Las masacres de la Violencia en el Tolima, 1948-1964*. Bogotá: Cinep
- Uribe, M. V. (2004). *Antropología de la Inhumanidad. Un ensayo interpretativo sobre el terror en Colombia*. Bogotá: Editorial Norma
- Valencia Gutiérrez, A. (1998). *Violencia en Colombia, años ochenta y reforma constitucional*. Cali: Universidad del Valle
- Valencia León, I. (2005). La presencia de los migrantes latinoamericanos en Génova-Italia: el caso de Perú y Ecuador. *Alternativas*, 13, 291-302
- Valencia, L. (2011, 28 mayo). Chiquita Brands y la reparación en Urabà. *Semana*. Disponible da <http://www.semana.com/>
- Vangelista, C. (2011). Costruire strade in Brasile: immigrati liguri e piemontesi a metà dell’ottocento. *Dimensoes*, 26, 8-23
- Varela, J. (2008). Datos sobre la inmigración colombiana. Disponible da <http://www.acnur.org/t3/fileadmin/Documentos/Publicaciones/2008/6305.pdf?view=1>
- Vejarano, F. (2004). *Memoria y sueños: españoles en Colombia. Siglo XX*. Bogotá: Fundación Españoles en Colombia-Universidad Externado de Colombia

Via Libetta, in manette la coppia di pusher della movida. (2014, 5 dicembre). *Roma Today*. Disponibile da <http://www.romatoday.it/>

Vono, D. (2010, settembre). *Panorama migratorio en Colombia a partir de las estadísticas locales*. Ponencia presentada en el Seminario-Taller sobre el Fortalecimiento de las Capacidades Nacionales para la Gestión de la Migración Internacional, Santiago de Chile

Wallerstein, I. (2007). *Universalismo europeo. El discurso del poder*. México: Siglo XXI. (Originariamente pubblicato in inglese nel 2006)

Watson, J. B. (n.d.). La psicologia tal como la ve el conductista. Disponibile da http://www.villaneuropsicologia.com/uploads/1/4/4/5/14457670/la_psicologia_tal_como_la_ve_el_conducti.pdf. (Originariamente pubblicato in inglese nel 1913)

Weber, M. (1993). *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.

Webiglesia (2016, 20 enero). Disponibile da <https://soundcloud.com/webiglesia>

Yopasa Ramírez, M. (2011). Geopolítica del conocimiento en América Latina: la construcción de espacios históricos otros. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, 21, 111-136

Yin, R. K. (2005). *Lo studio di caso nella ricerca scientifica*. Roma: Armando [ed. orig. 1980, 2003^{3a}].

Zibell, M. (2011, 27 abril). Refugiados colombianos: cuando cruzar la frontera te salva de la muerte. *Semana*. Disponibile da <http://www.semana.com/>

APPENDICI